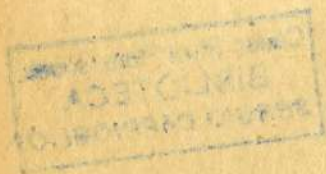
ALFRED LOISY

# LE ORIGINI
# DEL CRISTIANESIMO

TERZA EDIZIONE

1943
GIULIO EINAUDI, EDITORE - TORINO

# INDICE ANALITICO

# PREFAZIONE

*Il presente studio sulle origini del cristianesimo fa séguito a quello che l'autore ha pubblicato tempo addietro sulla religione d'Israele*[1]*; e basta indicarlo qui perché non sia piú necessaria un'altra introduzione. È stata pure pubblicata una traduzione del Nuovo Testamento*[2]*, la quale contiene, in certo modo, i documenti giustificativi di questa sintesi, che, a sua volta, la completa, collocando gli scritti neotestamentari e le altre fonti della storia cristiana primitiva nel loro ambiente originale.*

*Una sintesi di questo genere non può essere che un saggio, il piú possibile relativo alle condizioni attuali della scienza, e che non pretende di dare la soluzione definitiva di tutti i problemi concernenti la genesi del cristianesimo: carattere degli scritti evangelici e delle lettere attribuite all'apostolo Paolo; evoluzione del cristianesimo dal suo punto di partenza nell'ebraismo sino all'epoca in cui la Chiesa, nell'ultimo quarto del secondo secolo, si costituí, contro l'eruzione dei sistemi gnostici, sulla base di una presunta tradizione apostolica, di cui il Nuovo Testamento fu considerato come l'autentica testimonianza e di cui l'episcopato detto cattolico si presentò come l'interprete o il custode autorizzato.*

*L'autore di questo libro confessa umilmente di non aver ancora scoperto che Gesú non è mai esistito. Le rumorose congetture con le quali certuni hanno tentato, di recente, di spiegare il cristianesimo prescindendo da colui che il cristianesimo considera come il suo fondatore, gli sembrano piú che mai fragili. Esse provengono, in generale, da persone che al problema di Gesú sono*

[1] *La Religion d'Israël*, Paris, 1901[1], 1908[2], 1933[3].

[2] *Les Livres du Nouveau Testament*, traduits du grec en français avec introduction générale et notices, Paris, 1922. [I principali scritti di critica neo-testamentaria e di storia delle origini cristiane pubblicati dal Loisy prima della *Naissance du Christianisme* (1933) sono: *Le Quatrième Evangile* (1903, 2e édit. refondue, 1921); *Les Evangiles Synoptiques* (1907); *L'Evangile selon Marc* (1912); *L'Epître aux Galates* (1916); *Les Mystères Païens et le Mystère Chrétien* (1919; 2e édit. rev. et corr., 1930); *Les Actes des Apôtres* (1920); *L'Apocalypse de Jean* (1923); *L'Evangile selon Luc* (1924). Dopo il 1933, il Loisy ha pubblicato *Le Mandéisme et les origines chrétiennes* (1934), *Remarques sur la littérature epistolaire du Nouveau Testament* (1935), *Les origines du Nouveau Testament* (1937)].

*arrivate tardi e che non hanno tutte studiato prima a fondo la storia della religione d'Israele e quella del cristianesimo. Per esse, la tesi della non esistenza di Gesú, – quando non procede da un'intenzione polemica, confessata o abilmente velata, – fa parte di un sistema filosofico. Il Dupuis ha visto nel Cristo un mito solare; Bruno Bauer e la scuola olandese, – tranne il Van Manen, – una semplice creazione dell'allegorismo alessandrino; e altrettanto han fatto lo Smith, il Drews, il Robertson. Da noi, in Francia, P.-L. Couchoud*[1] *ed E. Dujardin*[2] *han seguíto vie abbastanza particolari: il Couchoud ha postulato un mito precristiano di Jahvé sofferente (!), che una visione di Simone-Pietro avrebbe d'improvviso trasformato in religione vivente; il Dujardin, un culto precristiano di Gesú, con crocifissione fittizia di un individuo rappresentante la parte del dio; l'ultima celebrazione di tale simulacro avrebbe dato al cristianesimo la sua origine e la sua data di nascita.*

*Tutte queste ipotesi hanno il comune difetto di esser campate in aria e di non spiegare la genesi del cristianesimo. La parte del mito nella tradizione cristiana concernente Gesú è tanto indiscutibile quanto era inevitabile nelle origini del movimento cristiano; ma le testimonianze relative al fatto cristiano non si lasciano risolvere per intero nel mito, e il fatto cristiano stesso non è un mito. Il mito messianico ha portato Gesú, ma Gesú e il mito portano il cristianesimo: giacché il mito specificamente cristiano di Gesú-Dio non è preesistito al cristianesimo, ma si è formato progressivamente nel cristianesimo stesso, alla gloria di Gesú. Il mito cristiano della salvezza è stato originariamente iniziato e provocato, in qualche modo, dallo stesso Gesú, ed è stato elaborato dal cristianesimo primitivo. L'ipotesi mitologica semplifica indebitamente il problema delle origini cristiane, e riesce a oscurarlo piú che a chiarirlo*[3].

[1] *Le mystère de Jésus*, Paris, 1924.

[2] *Le dieu Jésus*, Paris, 1927.

[3] Per la critica delle ipotesi mitologiche, v. C. Guignebert, *Le problème de Jésus*, Paris, 1914; e per quanto concerne in particolare quella del Couchoud, un articolo dello stesso autore nella « Revue d'histoire des religions », juillet-décembre 1926. Rendiconto sommario del libro del Couchoud nella « Revue critique », 1924, pp. 447-452, e, nella stessa rivista (1925, pp. 343-347), della confutazione fattane da M. Goguel, *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire ?*, Paris, 1925. Lí ho scritto: « È piú facile determinare storicamente la parte del mito nelle origini del cristianesimo che l'azione personale di Gesú; ed è certo che se il mito non creò da solo il cristianesimo, non lo creò neppure il solo Gesú: né Gesú senza il mito né il mito senza Gesú... Gesú il Nazoreo è a un tempo un personaggio

*È vero, d'altra parte, che le antiche testimonianze non ci permettono di ricostruire con piena certezza la fisonomia di Gesú, la sua opera, il significato e le circostanze principali del suo ministerio. Che Gesú sia stato uno dei molti agitatori ed entusiasti apparsi in Giudea tra il 6 e il 70 della nostra èra; che la sua apparizione abbia avuto luogo verso la metà, o meglio verso il secondo terzo, di tale periodo e abbia avuto, in un modo o nell'altro, un carattere messianico; che egli sia stato crocifisso come preteso Messia, per sentenza del procuratore Ponzio Pilato, son tutti fatti pienamente verisimili; o, meglio, sopprimendo questi fatti, – che nessun argomento sicuro autorizza a eliminare e che nulla può sostituire, – il movimento cristiano diventa incomprensibile. Ma quale idea aveva precisamente Gesú della sua missione, e ne aveva proprio un'idea precisa? che cosa sperava e che cosa voleva? che cosa annunciava e sotto quale accusa speciale fu condannato a morte? come si erano raggruppati intorno a lui i suoi discepoli, e come si convinsero che era sempre vivo, immortale, potente e glorioso presso Dio? come il Cristo Gesú è diventato ben presto il Dio salvatore Gesú? È quello che le testimonianze non permettono di precisare con piena certezza nei particolari. E le piú brillanti ipotesi formulate a tal proposito potrebbero benissimo non esser sempre le piú sicure.*

*La tradizione che ci ha conservato il ricordo di Gesú è stata, sin dall'origine, tutt'altra cosa che una tradizione storica. È stata, sin dal principio, una tradizione di fede e, quasi súbito, di culto, che si è andata sempre piú eccitando e sviluppando sino alla completa apoteosi del suo oggetto. Gli Evangeli non sono, propriamente parlando, dei documenti storici, sono catechismi liturgici; contengono la leggenda cultuale del Signore Gesú Cristo e non annunciano alcun altro contenuto, non rivendicano nessun'altra qualità*[1]*. L'insegnamento attribuito a Gesú venne costituito, per la maggior parte, per i bisogni della propaganda cristiana, per l'edificazione delle prime comunità,*

storico e un essere mitico; fu portato dal mito e portò a sua volta il mito che, alla fine, lo fece, per la fede, Cristo, Signore e Dio. Dire questo non significa ridurre l'opera di Gesú a quella di semplice causa occasionale del cristianesimo ». È un altro mito « presentare come causa unica e totale del movimento cristiano una persona umana che, considerata quale essere divino, costituisce l'oggetto stesso della religione cristiana ».

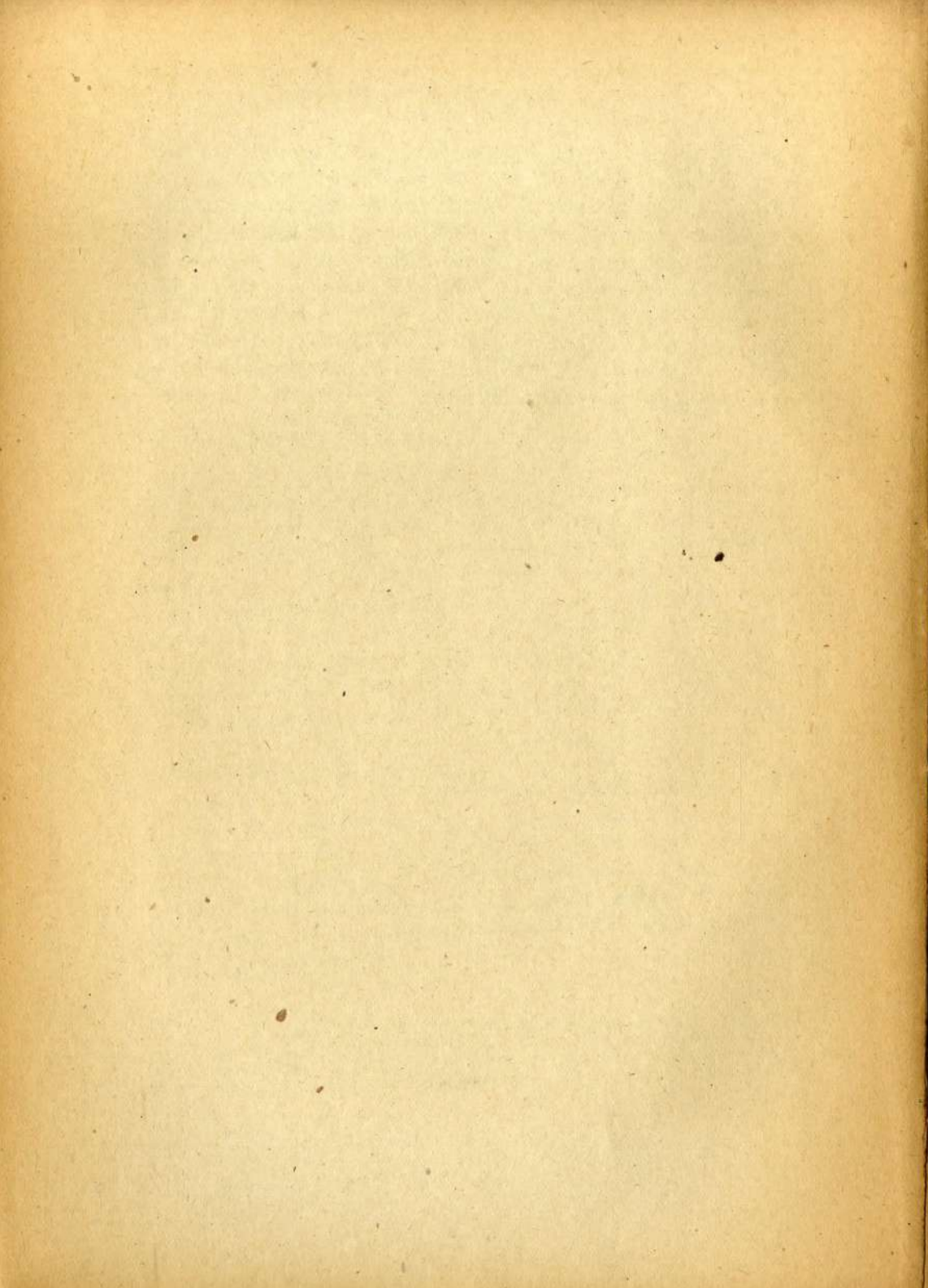
[1] Anche *Lc.*, I, 1-4, – pur ostentando una grande esattezza di redazione, – vuo essere un « sicuro catechismo della parola »: noi diremmo, un buon manuale d'iniziazione cristiana.

*oppure, soprattutto nel IV Evangelio, per l'elaborazione di una teoria mistica della salvezza per Gesú Cristo. È impossibile sperare di ritrovare, con piena chiarezza, dietro tutto questo lavoro della fede, la fisonomia reale di Gesú, la sua opera, le circostanze particolari della sua predicazione e della sua morte. Ciò che lo storico coglie direttamente è la fede delle prime generazioni cristiane e l'intensità della loro devozione per Gesú salvatore.*

*Nulla può supplire a tale insufficienza delle testimonianze evangeliche. Gli* Atti degli Apostoli, *che son considerati come la storia della prima età cristiana, ne contengono piuttosto la leggenda e, per certi rispetti, il mito: di guisa che la loro prospettiva generale è, nel suo genere, altrettanto, se non piú, artificiale di quella degli Evangeli canonici. Le cosidette epistole apostoliche son state composte nello stesso spirito degli Evangeli, e forse non sono piú autentiche di questi. Ci si è dovuti a poco a poco accorgere che gli Evangeli non sono opere personali e che l'attribuzione tradizionale di tali libri ad apostoli o a uomini apostolici è affatto contestabile. Si è dovuto egualmente constatare, alla fine, che l'attribuzione di alcune Epistole è falsa, e la loro data di composizione incerta. Tale è il caso di tutte le cosidette epistole cattoliche, della* Lettera agli Ebrei, *delle* Pastorali, *della* Lettera agli Efesini *e della* II Lettera ai Tessalonicesi. *Parimente, si è dovuto riconoscere che nelle due* Lettere ai Corinzi *ci sono tracce di compilazione; e si è concluso che esse risultano dall'unione di piú lettere autentiche. Ipotesi piú ardite son possibili non solo per queste due lettere, ma anche per la* Lettera ai Romani, *per la* I Tessalonicesi *e per altre ancora. L'incoerenza dottrinale che ci è dato di rilevare tra le varie epistole paoline e spesso nella medesima lettera potrebbe cosí trovare una spiegazione piú plausibile della mobilità di spirito di cui si suol affermare che Paolo era sovrabbondantemente fornito. E ci si potrebbe allora chiedere se la teoria o le teorie della redenzione svolte nelle lettere attribuite a Paolo siano realmente dell'apostolo o rappresentino, invece, saggi di gnosi posteriori a lui, ma piú antichi dei principali sistemi della gnosi ereticale* [1].

[1] Un saggio di analisi, il cui difetto principale è di presentarsi come definitivo, è stato pubblicato da H. Delafosse (pseud. di J. Turmel), *Les écrits de saint Paul*, 4 voll., Paris, 1926-28. La tesi del Delafosse, che fa gravitare tutta la storia delle epistole paoline intorno a Marcione, rende il suo lavoro poco utilizzabile per la sintesi tentata in questo volume.

*Si vedrà nel capitolo seguente quanto limitate siano le possibilità offerte allo storico dagli altri documenti della letteratura cristiana anteriore al 180. Dev'esser, quindi, consentito di rilevare, terminando questo preambolo, che se qualsiasi storia delle origini cristiane somiglia, lo si voglia o no, a un edificio poco solido, la colpa non è necessariamente dello storico che tenta di ricostituirla, ma alle condizioni delle testimonianze su cui è costretto a fondarla. Quest'opera non pretende, pertanto, di descrivere, in una rappresentazione completa ed equilibrata, la genesi del cristianesimo tradizionale, ma di esporre con semplicità come si presenta a noi e si dimostra quel che appare come piú probabile in una materia cosí ardua.*

ALFRED LOISY.

Capitolo Primo

# LE FONTI

Il cristianesimo nacque dal giudaismo; ma, per quel che possiamo giudicarne, non trasse origine da una delle grandi correnti che dominavano allora il pensiero ebraico, il fariseismo il sadduceismo l'essenismo, bensí da piccoli gruppi eccentrici; e nella storia del giudaismo palestinense prima del 70 ebbe indubbiamente scarso risalto, tanto che Giuseppe Flavio credette di poter fare a meno di parlarne nei suoi scritti [1]. Non fu un movimento di ascetismo organizzato e, tanto meno, una forma di pietismo legalistico; e non fu in alcun modo una scuola di conservatorismo tradizionale. Fu certamente un movimento messianico, ma che si svolse in condizioni affatto particolari e senza il furore sanguinario degli Zeloti. Si richiamava a un Cristo defunto, che viveva presso Dio e il cui avvento doveva venir effettuato dall'alto, e cioè da lui stesso; e fu ben presto, in questo senso, un mistero di salvazione di cui il Cristo fu l'anima, mentre l'avvento di questo Cristo si trasponeva progressivamente e si realizzava, per cosí dire, nella fede della sua Chiesa. Tale mistero non poteva non definirsi e svilupparsi in una teologia. Tuttavia, il cristianesimo fu, in origine, una religione di gente di umile condizione, non di teologi o di dotti dogmatizzanti o di sognatori contemplativi.

Il cristianesimo non si fondò sopra una dottrina già fissata in un libro; si formò da sé la propria dottrina nel corso del suo progressivo

sviluppo. E i libri che gli appartengono in proprio, – e che noi chiamiamo sommariamente la letteratura del cristianesimo primitivo, – sono i prodotti e i testimoni storici di tale processo di elaborazione dottrinale, che si compí nei primi cento o centocinquanta anni della nuova religione. All'inizio, si può dire che il cristianesimo non aveva altra letteratura che quella del giudaismo, da cui nacque: letteratura che cominciò con l'interpretare a modo suo, in funzione del suo Cristo, nell'interesse della sua propaganda, salvo a crearsi poi, nel corso della sua vita e in rispondenza ai suoi bisogni, una letteratura propria. Questa letteratura specificamente cristiana è la principale, e pressoché l'unica fonte, di cui disponiamo per conoscere lo svolgimento del cristianesimo nella sua prima età. Infatti, le testimonianze dirette degli autori giudaici sono relativamente tardive, rare, di mediocre oggetto e di mediocre valore; e quelle degli scrittori pagani si riferiscono soltanto agli aspetti esteriori della propaganda evangelica e ci ragguagliano soprattutto sull'impressione fatta dal cristianesimo sull'opinione « illuminata » di quell'epoca.

In un certo senso, profondamente vero, la storia del cristianesimo primitivo è una specie di preistoria, da ricostruire, – si potrebbe quasi dire da indovinare, – sulla base di testi che la riflettono, ma che non furono ideati e composti per narrarla. Il còmpito della critica è, quindi, indispensabile, ma tanto piú delicato in quanto l'esame scientifico di tali fonti è ben lontano dall'aver detto la sua ultima parola.

Dal 180 in poi, la storia del cristianesimo non presenta piú grandi oscurità: gli scritti di Ireneo, di Clemente Alessandrino, di Ippolito, di Tertulliano ci permettono di formarci un'idea abbastanza chiara dell'organizzazione interna, della situazione esterna, delle dottrine della nuova religione. Per il periodo anteriore, invece, le fonti sono assai incomplete, quasi frammentarie e troppo spesso di carattere incerto e d'interpretazione difficile. Il presente capitolo conterrà una specie d'inventario critico di tali fonti; i capitoli successivi diranno che cosa esse sembrino significare per la storia del cristianesimo primitivo.

# I

La tradizione mette da parte, come divinamente ispirati e come opere apostoliche, i libri chiamati del Nuovo Testamento, che fanno riscontro alla silloge dell'Antico Testamento [2], ereditata dalla Sinagoga e dal Giudaismo ellenizzante. In realtà, tali libri contengono solamente pochi elementi apostolici, sono di provenienza diversa e, per la maggior parte, di data incerta; furono canonizzati da e per l'uso della lettura pubblica nelle comunità cristiane, a preferenza di scritti similari che la Chiesa, a un certo momento, credette opportuno di scartare o di ripudiare. Non va dimenticato che anche il cànone dell'Antico Testamento venne fissato dalla tradizione giudaica in base alla pratica sinagogale, per deprezzamento della letteratura, apocalittica o di altro genere, in parte piú recente, che si voleva squalificare. In entrambi i casi, l'autenticità degli scritti canonizzati, nei confronti di quelli extra-canonici, riposa soltanto su una convenzione teologica e artificiale; e le attribuzioni dei singoli scritti son false o parzialmente inesatte, destinate soprattutto a giustificare il credito eccezionale che si volle garantire a tutte le parti di una raccolta ormai consacrata.

Per lo storico, gli scritti del Nuovo Testamento non possono costituire un gruppo privilegiato, tranne che in considerazione del loro valore relativo, sebbene restino, di fatto, la principale fonte della storia del cristianesimo primitivo.

Nel presente capitolo, tutti i documenti del cristianesimo antico, sia canonici che extra-canonici, sono classificati secondo la loro natura (non precisamente secondo il loro genere letterario, perché la maggior parte di essi non rientrano nei comuni generi della letteratura): anzitutto, quelli che rivestono piú o meno la forma epistolare; poi, quelli di genere apocalittico; in terzo luogo, quelli che rappresentano la leggenda sacra di Gesú e degli apostoli; infine, il gruppo, nettamente definito, degli apologisti del sec. II. Ci sarebbe pure da esaminare gli scritti degli gnostici dello stesso secolo, se ci fossero stati conservati; ma noi li conosciamo soltanto attraverso gli

scrittori ecclesiastici che, in un'età successiva, li inclusero nei loro cataloghi di eresie o si studiarono di confutarli.

Quattordici lettere figurano nel Nuovo Testamento sotto il nome dell'apostolo Paolo. Pochi critici hanno osato considerarle in blocco come scritti epigrafici; e quelli che lo hanno fatto, – Bruno Bauer e la scuola olandese del Van Manen, – non si son resi, sembra, sufficiente conto della grande varietà di elementi confluiti, ad esempio, nelle due lettere ai Corinzi e in quella ai Romani. Anzitutto, la *Lettera agli Ebrei* va considerata a parte, perché la Chiesa antica era divisa sulla questione della sua origine. La Chiesa romana, pur non ignorandola, si rifiutò a lungo di riconoscerla come scritta da Paolo, al quale attribuiva soltanto tredici lettere. Marcione, verso il 140-150, non ne conosceva o non ne riconosceva che dieci, ignorando o ripudiando le due lettere a Timoteo e quella a Tito; accettava la *Lettera agli Efesini*, ma sotto il nome di *Lettera ai Laodicesi*: nome che non dev'essere stato inventato da lui. Non per questo la completa autenticità delle dieci lettere è sicuramente garantita. Non è provato, e non è nemmeno molto probabile, che nelle epistole paoline Marcione abbia messo molto di suo: egli non vi ha introdotto il proprio sistema, che non ha messo neppure nel suo *Evangelio*. Ma, allo stesso modo che nell'Evangelio di Luca ha soppresso o modificato quello che non si accordava con il suo sistema, cosí nelle epistole deve aver eliminato o ritoccato quello che non era di suo gusto. A ogni modo, le dieci o tredici o quattordici lettere, qual si sia il loro rapporto con Paolo, non ci furono conservate per loro stesse, ma come scritti di catechèsi, come letture per l'istruzione e l'edificazione delle comunità. Se alcune sono apocrife, come pare certo, non si può considerare *a priori* come inverosimile l'ipotesi che compilazioni quali le lettere ai Romani e ai Corinzi contengano, tra i loro elementi autentici, aggiunte piú o meno notevoli.

La *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, se fosse, come sembra, autentica, sarebbe del 51, e sarebbe il piú antico documento della letteratura cristiana al quale si possa assegnare una data abbastanza sicura. Non è priva di aggiunte redazionali [3]; e il lungo passaggio dottrinale sulla risurrezione dei morti dev'esservi stato introdotto piú tardi [4].

Imitata dalla prima epistola, e in speciale correlazione con il suo intermezzo sulla risurrezione dei morti, la *Seconda ai Tessalonicesi* è, sostanzialmente, una dissertazione teologica sulle condizioni dell'avvento del Cristo. Non è stata scritta per l'istruzione di una comunità particolare, ma piuttosto per dissipare un'inquietudine abbastanza generale della coscienza cristiana, relativa alla *parusía* del Signore, sempre attesa con impazienza e sempre ritardata. L'autore vi svolge il tema apocalittico dell'Anticristo, identificato forse con Nerone redivivo, che doveva manifestarsi per il crollo dell'Impero romano. È uno scritto che s'informa allo spirito degli Evangeli sinottici e che, probabilmente, non è anteriore al primo quarto del secondo secolo. Del resto, dato che Marcione lo riteneva autentico, non si può assolutamente riportarlo al 130-135. La preoccupazione che l'autore dimostra, nella conclusione [5], di dichiarare che la sua firma è autentica, lo rende piuttosto sospetto.

Le due *Lettere ai Corinzi* contengono, intorno ai rapporti di Paolo con la comunità di Corinto negli anni tra il 50 e il 56, elementi che resterebbero incomprensibili se esse non fossero autentiche. Ma, nella loro forma tradizionale, non sono veri e propri scritti epistolari, quanto due letture, risultanti dalla riunione di lettere e istruzioni diverse, compiuta in un'epoca notevolmente posteriore a quella nella quale Paolo scriveva ai suoi proseliti.

Dalla prima lettera risulta che Paolo, – trovandosi nel 54 o 55 a Efeso e avendo avuto notizia di contrasti scoppiati nella comunità di Corinto, – le scrisse per cercare di porvi termine [6]. A questa parte dell'epistola sembra che si ricolleghino le raccomandazioni finali [7]. La parte intermedia è formata di brani disparati. Anzitutto, un brano di elevata ispirazione sul mistero salutare della croce, nascosto alle potenze che governano il mondo, le quali, nella loro ignoranza, han crocifisso il Signore [8]: mistero di cui Paolo, istruito dallo Spirito, è l'araldo [9]. Egli non ha potuto parlare ai Corinzi come a uomini spirituali, perché sono uomini carnali, com'è attestato dai loro dissensi [10]. Seguono alcune considerazioni sul carattere sublime dell'apostolato e sulla posizione eccezionale di Paolo rispetto ai Corinzi [11]. Tutto ciò preso cosí dall'alto che vien fatto di chiedersi se la visuale non sia

quella della teoria polemica, piuttosto che quella dell'umile realtà. A quest'ultima appartiene il brano successivo, concernente l'invio preliminare di Timoteo e la visita, in un secondo tempo, di Paolo a Corinto [12]; e il passo sull'incestuoso, contro il quale l'apostolo lancia l'anatèma [13]. Seguono varie istruzioni morali prive di vera connessione e raggruppate solo in base a una certa affinità dell'argomento: una tirata mistica sul vecchio lievito, il cristiano àzzimo, il Cristo vittima pasquale dei credenti [14]; osservazioni sulle cattive compagnie [15], male accomodate al caso dell'incestuoso e, per giunta, interrotte e interpolate da altre osservazioni sui processi intentati dai fedeli gli uno contro gli altri [16] e seguite da una lezione morale sull'impudicizia [17]. Ci troviamo di fronte non a una lettera, ma a un fascio d'insegnamenti. Seguono poi altre istruzioni di carattere disciplinare, che non risalgono agli inizi della predicazione apostolica: le quali concernono il matrimonio e la verginità [18] e l'uso alimentare delle carni provenienti dai sacrifici pagani: quest'ultima divisa nella redazione in due parti [19] e reduplicata da un'istruzione mistica sullo stesso argomento [20], la quale sembrerebbe contradire l'istruzione disciplinare. Tra l'una e l'altra, un'apologia, di carattere piuttosto retrospettivo, della risoluzione presa da Paolo di non vivere a carico delle sue comunità, e specialmente di quella di Corinto [21]. Piú oltre, due istruzioni sul contegno da tenere nelle adunanze, la prima delle quali, – ingiungente alle donne di coprirsi il capo con un velo quando pregano o profetizzano [22], – incastrata nella seconda, relativa al buon ordine delle riunioni, e soprattutto all'alto significato mistico della cena eucaristica [23]; poi, un'altra istruzione sui doni spirituali, in due parti, – la prima sui carismi e la loro funzione nella vita della comunità, l'altra disciplinante le manifestazioni glossolaliche e profetiche nelle adunanze dei fedeli [24], – intercalate dal cantico dell'amore [25], che rappresenta come un correttivo di tale decretale primitiva. In fine, una dissertazione sulla risurrezione corporea del Cristo, primizia della risurrezione di tutti i morti e soprattutto di quella dei credenti in lui [26]: dissertazione in cui pure si avverte un certo sviluppo della tradizione evangelica e della gnosi cristiana. La conclusione originaria della lettera [27] giunge non preparata.

La *Seconda Lettera ai Corinzi* sarebbe stata scritta in Macedonia nell'autunno del 55; ma, pur essendo sotto l'aspetto redazionale meno complessa della prima, contiene anch'essa elementi disparati per data e per provenienza. L'inizio [28] sembra appartenente a una lettera di riconciliazione o di consolazione, scritta da Paolo dopo una grave afflizione da lui provata mentre si trovava in Asia, e da cui lo aveva tratto l'incontro, in Macedonia, con Tito, latore di buone notizie della comunità corinzia. L'afflizione cui la lettera allude è probabilmente non una persecuzione subíta a Efeso, quanto l'angoscia provata da Paolo dopo una visita a Corinto, che aveva inasprito i suoi contrasti con la comunità: contrasti appianati dall'intervento di Tito. Anche in questa parte, però, alcune considerazioni intinte di gnosi mistica [29] potrebbero esser state aggiunte in séguito al testo originale della lettera. Questo è bruscamente interrotto da un elogio ditirambico del vero apostolato, proprio soltanto di Paolo: araldo di un nuovo patto secondo lo Spirito, trionfante nella debolezza e nella sofferenza in attesa della gloria eterna, non conoscente piú nessuna persona secondo carne, nemmeno il Cristo, e annunziante instancabile la riconciliazione del mondo con Dio per mezzo della fede nel Cristo risorto. Egli esorta i Corinzi a esser fedeli alla grazia di Dio e ad allargare per lui il loro cuore, che si era ristretto nei suoi confronti [30]. A questo punto, nuova interruzione: il resto di questo bel movimento oratorio [31] verrà piú avanti, ma per perdersi súbito dopo nella transizione artificiosa [32] che prepara il ritorno alla lettera di riconciliazione. Il passo intermedio [33], – istruzione contro la frequentazione dei pagani, – è privo di qualsiasi rapporto con il contenuto dell'epistola, e deve costituire un'interpolazione. Quello che segue [34] si riferisce ai risultati della missione di Tito presso i Corinzi, e costituisce la conclusione originaria della lettera. I due biglietti relativi alla colletta per i « santi » di Gerusalemme [35] appaiono indipendenti dal contesto della lettera, e non possono esser stati scritti nella stessa epoca. Il piú antico dei due [36], – che potrebbe, a rigore, aver accompagnato la lettera di riconciliazione, – dev'esser stato collocato dal compilatore al secondo posto. La maggior parte degli ultimi capitoli [37] è scritta nello stesso spirito e nello stesso tono dell'elogio dell'apostolato rappresentato

da Paolo, tranne alcuni passi [38], d'indole schiettamente personale, che sembran provenire dalla lettera severa, a cui allude quella di riconciliazione [39], scritta dall'apostolo dopo il suo secondo soggiorno a Corinto. Il nucleo principale è costituito da un'apologia aggressiva contro gli « arci-apostoli », – che non sono dei missionari qualsiasi, ma gli antichi apostoli galilaici, – ai quali Paolo si vanta di non esser per nulla inferiore [40]. Anche qui nuova interruzione, dovuta all'interpolazione di un frammento in cui si parla delle condizioni assolutamente disinteressate nelle quali Paolo ha esercitato la sua missione presso i Corinzi [41]. Poi, l'invettiva contro gli arci-apostoli riprende con accresciuto vigore. Paolo tesse abbondantemente il proprio elogio, ricordando le sue fatiche e tribolazioni e le sue visioni: specialmente la piú importante, quella in cui è stato rapito sino al terzo cielo [42]. « Una spina nella carne, angelo di Satana », lo ammonisce a non insuperbire; ma, dopo tutto, egli non è in nulla inferiore ai piú eminenti apostoli e il suo apostolato è stato consacrato da non pochi prodigi [43]. Improvvisamente, il tono cambia una volta ancora: la lettera torna a parlare dell'assoluto disinteresse di cui Paolo ha dato prova nei suoi rapporti con i Corinzi; egli non modificherà la sua linea di condotta; se, ora, ha l'aria di giustificarsi è perché, essendo in procinto di recarsi per la terza volta a Corinto, non vuol trovarsi immischiato nelle loro divisioni e nei loro contrasti: provvedano a correggersi da sé, affinché egli non debba trattarli con rigore [44]. La magniloquente apologia, – fondata, del resto, su una conoscenza assai precisa della figura e dell'attività di Paolo, – riuscirebbe piú comprensibile se si ammettesse che sia stata composta piú tardi, da un discepolo appassionato; ed è nella stessa linea di pensiero e di stile dell'elogio dell'apostolato che troviamo nella prima parte della lettera.

Non si sa se la *Lettera ai Galati*, – che sembra sia stata scritta verso il 55, dopo la *II Corinzi* e la *Lettera ai Romani*, – sia stata indirizzata alle comunità della Pisidia e della Licaonia [45] o a quelle della Galazia nordica [46]. Può darsi che fosse destinata alle une e alle altre; a ogni modo, il problema piú importante è quello della sua autenticità. Paolo l'avrebbe scritta per difendere il suo apostolato contro

una propaganda giudaizzante sviluppatasi con successo in tali comunità. In realtà, si tratta di ben altra cosa che dell'inutilità delle prescrizioni legali ai fini della salvezza. Paolo si presenta in questa lettera come apostolo in virtú di Dio e del Cristo redentore [47], e lancia l'anatèma contro coloro che tentino di allontanare i Galati del vero Evangelio [48]. Narra in quali condizioni gli è stata fatta la rivelazione di tale Evangelio [49]; poi, in qual modo ha esercitato il suo ministerio di apostolo dei Gentili sino al giorno in cui ha fatto riconoscere dagli apostoli di Gerusalemme la sua dottrina e il suo operato, concludendo con loro un accordo in virtú del quale egli avrebbe predicato l'Evangelio ai Gentili e gli antichi apostoli ai Giudei: accordo al quale Pietro sarebbe venuto meno ad Antiochia [50]. Ma il biasimo che Paolo si lusinga di aver inflitto a Cefa si perde in un'enunciazione formale della tesi della salute per la fede nel Cristo senza l'osservanza della Legge [51]: tesi dimostrata nel resto dell'epistola con diversi argomenti che s'ispirano alla gnosi mistica [52] già da noi incontrata in alcune parti delle lettere ai Corinzi, e che ritroveremo sviluppata metodicamente nella *Lettera ai Romani*. A tale dimostrazione s'intrecciano considerazioni sulla fede di Abramo: tipo esemplare della giustificazione verace, il quale ha ricevuto per tutti i credenti, Giudei e Gentili, la benedizione salutare attribuita alla fede [53]. Frammezzo a tutto questo, un passo dall'accento veramente personale, in cui Paolo parla della sua inquietudine presente e delle circostanze tutte particolari nelle quali ha predicato l'Evangelio ai Galati [54]. I consigli morali della fine s'informano, per la maggior parte, allo spirito della gnosi mistica [55]. L'attività e la figura di Paolo sono state originariamente interpretate alla luce di tale gnosi: con il risultato di render pressoché incomprensibili per lo storico la sua conversione e la sua opera apostolica e di compromettere gravemente l'autenticità della lettera considerata nel suo complesso. Di fatto, la conversione di Paolo non segnò l'inizio dell'elleno-cristianesimo; e la spartizione del mondo da convertire, i Giudei a Pietro, i Gentili a Paolo, non aveva fondamento nella realtà: dal che si potrebbe concludere che non ebbe mai luogo.

In quanto lettera scritta da Paolo, la *Lettera ai Romani* è proba-

bilmente del 56, giacché egli la scrisse da Corinto un po' prima di lasciare quella città per recarsi a portare a Gerusalemme la colletta delle sue comunità. La lettera, quale ci è pervenuta, è, come le due ai Corinzi, una compilazione. Nel preambolo [56], Paolo annuncia una spiegazione giustificativa del suo ministerio presso i pagani. A tale spiegazione si riconnettono le considerazioni sulla giustizia di Abramo realizzata nella fede [57]: considerazioni già svolte nella *Lettera ai Galati* [58] e completate qui dalla discussione dei testi profetici in cui l'autore scorge preannunciate la conversione dei Gentili e la riprovazione almeno temporanea dei Giudei [59]. Anche quello che si legge, verso la fine dell'epistola, sui progetti di Paolo [60], non sembra offrir motivo a contestazione. Ma da tali elementi si distacca nettamente la teoria del peccato e della grazia, della salvezza per la morte del Cristo, teoria svolta ampiamente [61], in uno stile tutto particolare, senza che si cerchi di collegarla nei particolari a testi scritturali. D'altro lato, si ha l'impressione che certi passi [62] siano stati inseriti nel contesto per attenuare il rigore di tale teoria e prevenire le conclusioni abusive che se ne potevan ricavare nella pratica. Anche la parte morale della lettera dev'essere apocrifa, giacché Paolo non aveva da dare simili lezioni a una comunità che ancora non conosceva; e tali lezioni non sono state aggiunte tutte in una volta [63]. Le formule di conclusione, che aumentano verso la fine, tradiscono aggiunte e rimaneggiamenti [64].

Le *Lettere ai Colossesi* e *ai Filippesi*, che taluni vorrebbero riconnettere a una prigionia, d'altronde ipotetica, di Paolo a Efeso, sembra che siano state scritte mentre l'apostolo era prigioniero a Roma, cioè verso il 59-61. Ma l'autenticità della *Lettera ai Colossesi* è dubbia: vi è svolta una gnosi mistica affine a quella della *Lettera ai Romani*, ancorché sensibilmente diversa nelle sue formule [65], e che si apparenta pure alla *Lettera agli Ebrei* [66]. Tale gnosi sembra diretta contro un mistero più o meno giudaizzante, che potrebbe essere il culto di Sabazio [67]. Alcune incoerenze redazionali indurrebbero a pensare che a Paolo sia stato attribuito uno scritto di gnosi cristiana per mezzo delle aggiunte concernenti la sua prigionia [68]; e che nella chiusa sia stato utilizzato un biglietto autentico [69], grazie al quale sia

stato possibile stabilire lo stretto rapporto che passa tra la *Lettera ai Colossesi* e la *Lettera a Filemone*. L'autenticità di quest'ultima, presa per se stessa, non dà luogo a serie difficoltà [70]. È probabile, invece, che la *Lettera ai Colossesi* risalga all'inizio del secolo II.

La *Lettera agli Efesini* figurava nella raccolta di Marcione sotto il nome di *Lettera ai Laodicesi*. Tale lettera, esemplata, ma piú servilmente, sulla *Lettera ai Colossesi*, come la *II Tessalonicesi* sulla prima, dev'esser stata presentata, in origine, come la *Lettera ai Laodicesi*, menzionata in quella ai Colossesi [71]; e la tradizione non deve aver tardato a trasferirla dai Laodicesi agli Efesini [72]. Lo stile di questo scritto apocrifo è alambiccato e oscuro. Quanto al contenuto, l'autore sostituisce alla gnosi cosmologica e soteriologica della *Lettera ai Colossesi* una gnosi che potremmo chiamare essenzialmente ecclesiologica, la quale, del resto, incorpora nel suo mito della Chiesa il mito della salvezza per il Cristo [73]. La composizione di questa lettera risale al primo terzo del secolo II, perché era nota a Marcione [74].

Malgrado la sua modesta mole, la *Lettera ai Filippesi* sembra una compilazione. Verso la metà di essa si osserva una netta interruzione, risultante da una veemente apostrofe contro i giudaizzanti [75], che ricorda l'apologia infiammata di Paolo nella *II Corinzi*. Inoltre, nella prima parte della lettera [76], si dice che Epafrodito, inviato dai Filippesi a Paolo, è in procinto di partire, dopo un soggiorno abbastanza lungo presso di lui; mentre, nella seconda parte [77], sembra che lo stesso Epafrodito sia appena giunto, latore degli aiuti di cui Paolo ringrazia i Filippesi. La lettera risulterebbe, quindi, da due biglietti autentici, invertiti nella compilazione, il primo dei quali [78] sarebbe approssimativamente del 59 e il secondo [79] del 60, e ai quali potrebbero esser stati aggiunti, verso l'inizio del sec. II, alcuni elementi di gnosi cristiana e di polemica antigiudaizzante [80].

Si chiamano comunemente « pastorali » le due *Lettere a Timoteo* e la *Lettera a Tito*, perché trattano soprattutto dell'istituzione dei pastori e di questioni di disciplina ecclesiastica. Sono di molto posteriori all'età apostolica, giacché sono dirette contro il movimento gnostico; e può darsi che siano state divulgate nelle comunità cristiane soltanto dopo la crisi provocata da Marcione [81]. Quanto al luogo d'origine, i

ricordi romani che sembran contenuti nella *II Timoteo* potrebbero non costituire una ragione decisiva per preferire Roma all'Oriente. L'ipotesi di biglietti autentici, inseriti in un commento piú recente, vale soltanto per la *II Timoteo*, e non s'impone [82]. D'altra parte, la *I Timoteo* non sembra scritta d'un sol getto [83]. Può darsi che presunte istruzioni apostoliche sian state utilizzate dal redattore delle *Pastorali*, le quali hanno probabilmente un'origine comune.

La cosidetta *Lettera agli Ebrei* è stata conosciuta di buon'ora a Roma, ed è anteriore alla *Lettera ai Corinzi* di Clemente, che dipende da essa [84]. Sembra che la sua attribuzione a Paolo, a lungo ignorata a Roma, sia avvenuta originariamente ad Alessandria. Se si conserva la data comunemente ammessa per l'epistola di Clemente (95 circa), non potrebbe esser posteriore all'80; se, invece, si riportano le due lettere al sec. II, si dovrà ammettere pure che gli ultimi versetti della *Lettera agli Ebrei* [85] vi siano stati aggiunti per convalidare l'attribuzione a Paolo. Del pari, il titolo « *agli Ebrei* » dev'essere una antica congettura, connessa forse in origine a tale attribuzione. L'attribuzione a Barnaba, professata da Tertulliano [86], e che forse ebbe corso al suo tempo a Roma, è insostenibile, perché lo stesso autore della lettera si mette dopo l'età apostolica [87]. Istruzione dottrinale e morale, trattato piú che lettera, la *Lettera agli Ebrei* si rivolge a una comunità di pagani convertiti, la quale si nutriva dell'Antico Testamento come delle sole Scritture autorizzate [88]; ma lo sfoggio di citazioni mira soltanto a convalidare una gnosi cristiana, – ossia, la tesi della salvezza per la mediazione del Cristo, unico sacerdote e vittima, – gnosi esplicitamente distinta dalla catechèsi elementare in cui si riassumeva l'insegnamento comune del cristianesimo [89]. Le deduzioni derivate dal rituale mosaico son state tratte dai testi biblici, non da prescrizioni ancora in vigore; e l'esortazione morale appare destinata a credenti già provati dalla persecuzione, suscettibili di perder la loro fiducia nel mistero di salvezza presentato loro come il vero compimento delle Scritture ebraiche. Anteriore alla grande crisi gnostica e alla canonizzazione degli Evangeli [90], questa lettera è probabilmente di origine alessandrina.

La prima *Lettera di Pietro*, – catechèsi od omelia, in cui si parla

molto del battesimo, ma che sorpassa, tuttavia, il tema di una istruzione battesimale, – dev'esser stata posta sotto il patronato di tale apostolo, quando questi era già considerato come il fondatore della comunità romana. Roma vi è designata sotto il suo nome mistico di Babilonia [91], e la menzione di Marco [92] è destinata forse a patrocinarlo come autore del secondo Evangelio. Tuttavia, vi si avverte poco l'influenza della tradizione evangelica, giacché l'unico tema sul quale l'autore insista con compiacenza, la discesa del Cristo agli inferi [93], negli Evangeli canonici è appena accennato. È un documento contemporaneo press'a poco della *Lettera agli Ebrei*, ma di origine romana, per lo meno nella sua redazione canonica.

Notevolmente piú tardiva è la seconda lettera attribuita allo stesso apostolo. Nella sua parte centrale [94], che corrisponde alla *Lettera di Giuda*, mira a combattere il movimento gnostico nel suo pieno sviluppo; nel preambolo [95], si riferisce non all'episodio evangelico della trasfigurazione, come sinora si è generalmente creduto, ma all'*Apocalisse di Pietro*; nella conclusione [96], menziona una raccolta di epistole paoline, – senza dubbio, la silloge delle dieci lettere conosciute da Marcione, – utilizzata in modo abusivo da alcuni eretici. È, pertanto, posteriore al sorgere del marcionismo; ed è stata composta con ogni probabilità in Oriente, forse ad Alessandria, verso il 150 al piú presto.

A parte la soprascritta [97] e la dossologia finale [98], la cosidetta *Lettera di Giuda* rappresenta, in una forma relativamente primitiva, lo scritto o frammento antignostico parafrasato nella *II Lettera di Pietro*. Lo scritto originale potrebbe essere del 130 circa; la compilazione epistolare del 150. La sua relativa antichità appare manifesta nelle citazioni di apocrifi, Enoch [99] e *L'Assunzione di Mosé* [100], che non furono conservate nella *II Lettera di Pietro*.

Semplice istruzione morale, la cosidetta *Lettera di Giacomo* si ispira a una catechèsi piú giudaica che specificamente evangelica e polemizza abbastanza vivamente contro l'idea di una fede senza opere [101]: ciò che invita a riportarne la composizione a un'epoca anteriore a quella in cui i quattro Evangeli [102] e le lettere attribuite a Paolo furono elevati al grado di autorità canoniche, a un'epoca anteriore cioè

al 150. L'indirizzo fittizio « alle dodici tribú » [103], che trasforma in epistola questa raccolta di sentenze, è simbolico, come quello della *I Lettera di Pietro* ai « dispersi » dell'Asia Minore [104]. Una certa affinità spirituale con il *Pastore* di Erma fa supporre che sia di origine romana.

Delle tre lettere attribuite all'apostolo Giovanni la prima, come la *Lettera agli Ebrei*, non ostenta la forma epistolare; ed è un'istruzione dogmatico-morale, fondata forse originariamente su un discorso ritmico come quelli del quarto Evangelio, e le cui successive tappe redazionali danno l'impressione di esser state messe in correlazione con quelle di tale Evangelio, di modo che la sua redazione definitiva, di tendenze antignostiche, potrebbe non esser anteriore alla metà del sec. II [105]. Tale sembra pure la data approssimativa delle altre due brevi epistole, che solo in apparenza sono delle lettere [106] e sono state destinate ad accompagnare la prima nella sua forma definitiva; la seconda appare destinata a condannare la cristologia docetistica [107]; la terza, a deplorare i capi di comunità non favorevoli agli scritti giovannei [108]. Al pari del quarto Evangelio, le tre epistole furono elaborate nell'ambiente efesino.

Anche la cosidetta *Lettera di Barnaba* è anonima. Presenta qualche analogia di contenuto con la *Lettera agli Ebrei* e dev'essere all'incirca della stessa epoca: di un'epoca nella quale la leggenda evangelica era ancora in via di formazione [109]. Non dipende in nulla dalle epistole canoniche; nella sua parte morale riproduce un'istruzione sulle « due vie » [110], specie di catechèsi ebraica che fu utilizzata anche dalla *Didaché*. Dev'esser stata composta con ogni probabilità ad Alessandria nel primo terzo del sec. II [111].

La cosidetta *Lettera di Clemente*, – indirizzata « dalla comunità di Dio abitante a Roma alla comunità di Dio abitante a Corinto », – è una lunga istruzione morale, composta in occasione di contrasti scoppiati nella comunità di Corinto e destinata a porvi fine. È un documento tra i piú autentici; ma la data generalmente ammessa, il 95 circa, appare dubbia. Sebbene citi la *I Corinzi* [112], l'autore, per la sua cristologia, deve molto di piú alla *Lettera agli Ebrei* che a Paolo; parla, a quanto sembra, di Pietro e di Paolo come dei due fondatori della chiesa romana [113] piú in base alla leggenda che sotto l'impres-

sione di ricordi recenti; concepisce l'organizzazione delle comunità come la concepiscono le *Pastorali*. Un presbitero della comunità di Roma, scrivendo una trentina d'anni soltanto dopo la persecuzione di Nerone, non avrebbe potuto dire che i discepoli del Cristo si erano messi in cammino dopo la sua risurrezione per predicare dappertutto l'Evangelio, istituendo vescovi e diaconi, e persino disciplinando la successione e il carattere vitalizio degli uffici ecclesiastici [114]. Quindi, è piú plausibile pensare che l'autore della lettera sia il Clemente di cui parla Erma [115], e che essa sia del 130-135.

Ancor meno antica e di origine diversa è l'omelia designata nella tradizione sotto il nome di *II Lettera di Clemente*. Essa presuppone un grande sviluppo della letteratura evangelica; alcune citazioni sembra che provengano dal cosidetto *Evangelio degli Egiziani*. L'omelia è, con ogni probabilità, di origine alessandrina; e appartiene alla seconda metà, se non addirittura alla fine del sec. II [116].

L'autenticità delle sette lettere di Ignazio di Antiochia, un tempo molto discussa, poi in generale ammessa, è stata negli ultimi tempi nuovamente contestata [117]. Di fatto, lo sfondo storico di tale lettere riesce inafferrabile se si voglia riportarle all'epoca di Traiano; ed esse mirano a far prevalere un sistema di credenze e di disciplina che corrisponde al colmo della crisi gnostica. Siccome, d'altra parte, il passo della lettera di Policarpo ai Filippesi relativo a Ignazio [118], sembra che sia un'interpolazione dell'autore o dell'editore delle lettere ignaziane, destinata a convalidarne l'autenticità, è molto probabile che tali lettere siano apocrife e posteriori, almeno per quanto concerne la loro pubblicazione, alla morte di Policarpo. Ireneo [119] cita la lettera ai Romani, che si deve supporre come esistente verso il 170, ma non ne nomina l'autore, ch'egli non ha l'aria di conoscere come un uomo quasi apostolico e legato con Policarpo. Quanto alla lettera di questo ultimo, una volta affrancata dal suo rapporto artificiale con le lettere di Ignazio, non va piú datata dall'epoca di Traiano, ma dagli ultimi anni del suo autore [120]. Si spiega cosí come il suo autore sembri conoscere le tredici lettere di Paolo, gli *Atti degli Apostoli*, la *I Lettera di Pietro*, la tradizione sinottica dei discorsi di Gesú e che, pur senza addentrarsi in disquisizioni teologiche, ripudii la gnosi doceti-

stica di Marcione [121]. Gli scritti giovannei, di cui egli attesta l'esistenza, non hanno avuto che scarsa influenza sul suo pensiero e sul suo stile: cosa che sarebbe singolare se il quarto Evangelio fosse di un apostolo o di un personaggio apostolico di cui Policarpo fosse stato il discepolo.

Va segnalata, infine, quella specie di catechèsi pervenutaci sotto il nome di *Dottrina* (*Didaché*) *dei dodici apostoli:* istruzione morale e disciplinare che nel cristianesimo primitivo godette grande autorità e che sembra sia stata composta in Siria o in Egitto, al principio del sec. II. La parte morale riproduce, come già si è detto, un'istruzione ebraica su « le due vie », quella della vita e quella della morte eterne, a cui mescola sentenze evangeliche che si ricollegano alla tradizione di Matteo. La seconda parte parla dei riti cristiani, battesimo e cena, dell'ordine delle adunanze e della scelta dei ministri: sorveglianti (vescovi) e diaconi. La formula del battesimo e quella della preghiera domenicale [122] sono le stesse che nel testo canonico di Matteo. Per quanto concerne la cena eucaristica, i profeti conservano ancora la facoltà di pronunciare a loro piacimento il rendimento di grazie [123], al di fuori delle formule indicate: ciò che induce a riportare lo scritto a un'epoca abbastanza antica, perché, al tempo di Giustino, c'era già nelle comunità un presidente al quale soltanto spettava di pronunciare le preghiere eucaristiche. Del resto, le preghiere della *Didaché* non lasciano intendere che la cena sia la commemorazione mistica della morte del Cristo indicata nella *I Corinzi* e negli *Evangeli.*

## II

Si predicò per molto tempo l'avvento imminente del Cristo Gesú, prima di raccontare, nella predicazione orale e nei libri evangelici, quel che Gesú aveva fatto, insegnato, sofferto, per salire al cielo in attesa del giorno di Dio. L'Evangelio, prima di essere una relazione dell'insegnamento di Gesú e della sua morte salutare, fu l'annunzio di tale giorno. Per questo qui segnaleremo i documenti dell'apocalittica cristiana prima di quelli della letteratura evangelica.

Elementi piú o meno importanti di tale apocalittica son già stati indicati nella letteratura epistolare, o, per meglio dire, catechetica di cui abbiamo testé parlato: nel capitolo XV della *I Corinzi*; nella dissertazione, inclusa nella *I Tessalonicesi*, sulla risurrezione dei morti [1]; nella parte centrale della *II Tessalonicesi* [2]. La *Didaché*, la quale non contiene alcun sommario di relazione evangelica, termina con una piccola apocalisse [3], strettamente apparentata al discorso sulla fine del mondo comune agli Evangeli sinottici [4]. E questo discorso sembra esso stesso la rielaborazione cristiana di un'apocalisse giudaica, contemporanea dell'assedio di Gerusalemme da parte di Tito. Gli è che l'apocalittica cristiana non ha fatto che coordinare e interpretare, mettendoli in relazione con l'avvento, impazientemente atteso e sempre ritardato, di Gesú, i dati dell'apocalittica giudaica [5], e non solo di quella che esisteva prima della predicazione dell'Evangelio, ma anche di quella che gettò le sue ultime grida di dolore e di speranza davanti alle convulsioni finali del nazionalismo ebraico.

Per questa via l'apocalittica penetrò nella stessa tradizione evangelica, che in origine ne conteneva solamente l'idea generale: il prossimo avvento del regno di Dio. E, poiché questo tardava, il ritardo venne spiegato con la ragione provvidenziale che dovevano prima adempiersi i fatti profetizzati. L'escatologia e l'apocalittica giudaiche erano ricche di allusioni che non erano piú comprese e di predizioni che non si erano avverate: si ritenne che dovessero avverarsi prima del giorno di Dio e del suo Cristo, le « tribolazioni » precedendo abbastanza naturalmente l' « evento ». È questa la ragione per cui l'apocalittica sinottica distingue tre momenti successivi: inizio delle tribolazioni, culmine delle tribolazioni, e poi la fine [6].

L'*Apocalisse di Giovanni* appare come una trattazione metodica delle speranze giudaiche interpretate cristianamente, composta sul modello delle apocalissi ebraiche divulgate in quel tempo e che, a loro volta, miravano a interpretare gli antichi testi profetici. Per il contenuto, sembrerebbe una semplice compilazione; per la struttura logica e la forma letteraria, è un libro di struttura quasi matematica [7]. La data tradizionale di composizione può esser conservata: l'*Apocalisse* vide la luce nelle comunità asiatiche, a cui fu originariamente

indirizzata, probabilmente a Efeso, verso la fine del primo secolo [8]. L'autore era probabilmente un giudeo-cristiano fuggito dalla Palestina al tempo della guerra giudaica. Non fu certamente l'apostolo Giovanni; né quel « Giovanni presbitero » ricordato da Papia come testimone della tradizione evangelica. Di questa tradizione l'*Apocalisse* si cura poco; sa soltanto che il Cristo è « il primogenito fra i morti » come il primo fra i risuscitati [9]; e ricorda incidentalmente che fu crocifisso a Gerusalemme [10]. Dev'esser passato un certo tempo tra la pubblicazione dell'*Apocalisse* a cura del suo autore nelle comunità di Asia e quella che potremmo chiamare la sua edizione definitiva, la sua divulgazione in tutte le comunità cristiane come opera apostolica, dovuta allo stesso autore del quarto Evangelio e delle tre lettere. Tale identificazione e la costituzione del *corpus* giovanneo debbono aver avuto luogo verso la metà del sec. II [11].

Anche l'*Apocalisse di Pietro* e il *Pastore* di Erma sono delle profezie cristiane che han rischiato di entrare a far parte del Nuovo Testamento. Ma prima di parlare di esse è opportuno ricordare altri scritti piú strettamente imparentati con l'*Apocalisse di Giovanni*: le parti cristiane dell'*Ascensione di Isaia*, gli oracoli cristiani annessi all'apocalisse giudaica nota sotto il nome di *IV libro di Esra*, gli elementi cristiani dei *Libri sibillini*.

Nell'*Ascensione di Isaia* si posson riconoscere tre scritti originariamente distinti, il piú antico dei quali è la leggenda del martirio che il profeta avrebbe subíto sotto Manasse. Gli altri due sono cristiani. Il piú ampio è una visione che è, propriamente, l'ascensione di Isaia sino al settimo cielo, in un'estasi nella quale egli vede Dio e il Cristo, « il Signore della gloria », e ascolta l'Altissimo dettare al Cristo il programma della sua manifestazione terrestre e del suo ritorno [12]. Il terzo brano, inserito nel racconto del martirio di Isaia, è una visione concernente la venuta del Cristo e quella dell'Anticristo; la risurrezione di Gesú vi è descritta come nell'*Evangelio di Pietro*, e vi è fatta allusione al martirio di questo apostolo durante la persecuzione di Nerone, identificato con l'Anticristo. I due brani cristiani sono relativamente antichi, probabilmente del sec. II; la parte che entrambi dànno alla vita terrena di Gesú è in rapporto con lo svi-

luppo della letteratura evangelica. L'autore dell'*Ascensione*, che mostra di conoscere l'Evangelio di Matteo, potrebbe esser siriaco, e dovette scrivere intorno al 130-150; l'autore dell'altro brano è piú recente, non anteriore al 170-175 [13].

Press'a poco della stessa epoca è il frammento di apocalisse costituito nelle edizioni della Bibbia latina dai due primi capitoli del *IV libro di Esra*: profezia completa in se stessa, scritta originariamente in greco, ma in Occidente, al pari del libro di Erma, quando il greco vi era ancora la lingua liturgica e letteraria delle comunità: requisitoria antigiudaica e visione della Gerusalemme eterna [14]. La profezia contenuta nei due ultimi capitoli dello stesso libro di Esra è piú recente e potrebbe esser stata concepita originariamente come appendice del libro a cui è annessa. È un'esortazione ai cristiani perseguitati, la quale non c'insegna quasi nulla sull'evoluzione delle credenze apocalittiche nei primi tempi cristiani [15].

Il terzo dei *Libri sibillini* contiene, in un testo ebraico, un'interpolazione cristiana nella quale sembra che Beliar, Satana-Anticristo, sia identificato con Simone il Mago [16]. L'ottavo libro, tutto cristiano, e composto negli ultimi anni dell'impero di Marco Aurelio, identifica ancora l'Anticristo con Nerone, come l'autore dell'*Apocalisse* giovannea.

Nel quarto libro, scritto poco dopo l'eruzione del Vesuvio del 79, la Sibilla giudaica mostra Nerone, « il fuggiasco da Roma », che ripassa l'Eufrate con un grande esercito. Di Nerone si parla anche nel quinto libro: ma si tratta di Nerone considerato ancora vivente e rifugiatosi tra i Parti, mentre, nell'apocalittica cristiana, Nerone, sempre appoggiato dai Parti, appare come un fantasma o un redivivo o come l'Anticristo [17].

Meno antica, l'*Apocalisse di Pietro* è meno preoccupata di rivelazioni escatologiche e sembra proporsi piuttosto d'istruire i credenti sulla sorte riservata dopo il giudizio sia ai buoni che ai malvagi. Per tale rispetto, si avvicina non solo all'*Ascensione di Isaia*, e ai primi due capitoli del *IV libro di Esra*, ma anche ai misteri egiziani e alla tradizione orfica. Imparentata con l'*Evangelio di Pietro* per la parte assegnata alla croce nella *parusía* del Signore [18], è anteriore al 150 ed

è forse del 135. Un frammento greco ne è stato ritrovato ad Akhmim in Egitto, insieme con un brano del *Libro di Enoch* e una parte dell'*Evangelio di Pietro* [19]; il testo completo, forse un po' rimaneggiato e non privo d'interpolazioni, ci è stato conservato in una versione etiopica [20].

La messa in scena di tale *Apocalisse* presenta alla critica del Nuovo Testamento un problema tra i piú delicati: Gesú risorto si trova con i discepoli sul monte degli Ulivi, ed essi lo interrogano intorno al suo avvento e alla fine del mondo [21]. Egli risponde loro con un breve discorso, che corrisponde all'apocalisse sinottica [22] e ai preliminari dell'ascensione negli *Atti* [23] e che si chiude con una dichiarazione allegorica in rapporto con il fico. In seguito a una domanda di Pietro, Gesú commenta poi tale dichiarazione con una parafrasi, non della comparazione che si trova nell'apocalisse sinottica [24], ma della parabola del fico sterile, che leggiamo in Luca [25]: il fico che dev'essere abbattuto è il giudaismo e un falso messia giudaico, persecutore dei cristiani, – probabilmente Bar Kokheba [26], – il quale verrà smascherato dai due inviati di Dio, Enoch ed Elia [27]. Segue la descrizione della *parusía* e del giudizio finale; poi il Cristo mostra a Pietro, nei minimi particolari, come i malvagi saranno puniti dopo il giudizio [28]: di tale castigo saranno testimoni gli eletti, i quali potranno ottenere da Dio la grazia di questo o quel dannato da essi conosciuto [29]. Poi, Pietro è avvertito della sorte che lo attende nella capitale dell'Occidente [30]. Infine, Gesú e i discepoli si recano sulla montagna sacra [31], dove appariscono due esseri luminosi, Mosé ed Elia; richiesto da Pietro dove si trovino i patriarchi, Gesú gli fa vedere la dimora dei beati; allora Pietro manifesta l'intenzione di alzare tre tende, per Gesú, Mosé ed Elia, e il Cristo lo rimprovera acerbamente [32]; risuona la voce del Padre: « Questo è il mio Figliolo diletto, nel quale mi sono compiaciuto » [33]; una nuvola splendente avvolge Gesú, Mosé ed Elia, che son rapiti in cielo; il cielo si apre per riceverli [34], poi torna a chiudersi e i discepoli discendono dalla montagna « benedicendo Dio [35], il quale ha iscritto i nomi dei giusti nel libro della vita nel cielo ».

Qui troviamo, pertanto, raccolti nello stesso quadro la trasfigu-

razione di Gesú [36] e il discorso apocalittico [37] riferiti nei Sinottici, insieme con la messa in scena dell'ascensione negli *Atti* [38], senza contare l'annuncio del martirio di Pietro, che si trova nel quarto Evangelio [39]. Si tratta di sapere come lo pseudo-Pietro, abbia potuto disporre in modo, a quel che sembra, cosí arbitrario di elementi che la tradizione degli Evangeli e degli *Atti* ha utilizzati in modo affatto diverso. Forse nell'*Apocalisse di Pietro* non c'è maggior arbitrarietà che nei testi canonici in Marco: il discorso apocalittico di Gesú è un passo riportato, che è stato sostituito a un'altra conclusione del ministerio gerusalemitico [40] e può benissimo esser stato formulato in origine come una rivelazione del Cristo risorto; e il preambolo dell'ascensione degli *Atti* [41] conforta tale ipotesi. Parimenti, da tempo si è supposto che la trasfigurazione di Gesú fosse, in origine, una manifestazione del Risorto, anticipata da Marco nel ministerio gerusalemitico [42]. Quel che è certo è la grande libertà che, prima della canonizzazione del Nuovo Testamento, regnava nel lavoro compiuto dalla tradizione cristiana sui materiali messianici, escatologici, apocalittici, teosofici, di cui essa disponeva per costruire la leggenda di Gesú e del suo mistero. L'*Apocalisse di Pietro* appartiene a tale età precanonica, in cui la letteratura religiosa del cristianesimo non aveva ancora assunto una forma stereotipata, perché la stessa istituzione cristiana era ancora allo stato fluido; ed è, ancor prima di Marcione e della reazione antimarcionitica, antignostica. D'altra parte, appare evidente che quanto dice la *II Lettera di Pietro* [43] intorno alla rivelazione fatta sulla montagna all'apostolo circa la gloria del Cristo, non dipende né dal racconto della trasfigurazione nei Sinottici né da quello dell'ascensione negli *Atti* né dalla predizione del martirio dell'apostolo nel quarto Evangelio, ma esclusivamente dall'*Apocalisse di Pietro*. Questa sembra sia stata scritta ad Alessandria, e Clemente Alessandrino ne faceva gran caso [44]. Ora, verso il 135, la comunità di quella città utilizzava soprattutto il suo *Evangelio degli Egiziani*; l'autore dell'*Apocalisse* si trovava, perciò, nelle migliori condizioni per triturare una materia che gli Evangeli canonici e gli *Atti* hanno elaborata in modo differente. Ma si comprende che la canonizzazione dei quattro Evangeli e degli *Atti* non abbiano tardato a

provocare l'esclusione di uno scritto che ne costituiva un doppione e che li contradiceva apertamente [45].

Erma visse nella prima metà e scrisse il suo *Pastore* nel secondo quarto del sec. II, a Roma [46]. La tradizione della comunità romana lo diceva fratello del vescovo Pio; per il resto, di lui sappiamo ciò che di sé ha messo nel suo libro. Tutti son d'accordo nel riconoscere che non era un uomo di genio, ma egli non era privo di cultura. Il piano della sua opera è quasi matematico, come quello dell'*Apocalisse di Giovanni*, con meno incoerenze e ripetizioni. Essa è divisa in tre parti: le *Visioni*, in numero di quattro; i *Mandati*, in numero di dodici; le *Similitudini* o parabole, in numero di otto: la nona essendo un sommario delle *Visioni* e la decima servendo da conclusione [47]. Tutta l'opera, del resto, ha il carattere di una visione, perché anche i precetti e le parabole sono dettate o mostrate a Erma da un angelo vestito da pastore.

Il libro di Erma ha significato e valore soprattutto per la storia della disciplina cristiana. Le lettere attribuite a Paolo, la *Lettera agli Ebrei*, la prima epistola di Giovanni repugnano all'idea del cristiano peccatore; nel battesimo si vedeva una rigenerazione definitiva mercé la quale i santi erano posti in grado di divenire dei beati. Ma, siccome la Chiesa durava e la *parusía* non avveniva, il problema del cristiano peccatore finí con l'imporsi alle menti. Erma, dicendo che Dio perdona una volta e non piú al cristiano che ha peccato gravemente dopo il battesimo, porta una prima modificazione alla concezione assoluta del credente preparato dall'iniziazione cristiana all'immortalità. In lui non si scorge piú la Gerusalemme eterna pronta a scendere dal cielo, bensí la Chiesa in via di organizzarsi sulla terra. Il profeta cerca di porre rimedio agli abusi che in essa si verificano facendo parlare, dopo l'angelo della Chiesa, il Pastore mistagogo, tramutato in angelo della penitenza [48].

Della tradizione evangelica, non sembra che Erma abbia maggior conoscenza dell'autore dell'*Apocalisse* giovannea o di Clemente romano [49]. Egli conosce certamente degli scritti evangelici; e s'ispira, all'occasione, alle loro sentenze e ne imita coscientemente le parabole. Ma si ha l'impressione che la leggenda evangelica non costituisca il tema preferito delle sue meditazioni; e in lui il mito della salvezza è

ridotto alla sua piú semplice espressione. È evidente che ciò che condusse la Chiesa a rivolgersi verso il suo passato, a passare al vaglio i suoi archivi, a ordinarli e a chiuderli, a definire la propria fede, fu la crisi gnostica, con il flusso disordinato delle sue speculazioni e delle sue finzioni. Erma ci conduce sino alla vigilia di tale decisione della Chiesa, ch'egli non previde e che finí col volgersi contro di lui.

Mezzo secolo dopo Erma, l'autore del cosidetto *Cànone Muratoriano*, esponendo e difendendo il catalogo neotestamentario della Chiesa romana, dopo averne chiuso la rassegna con l'*Apocalisse* di Giovanni e di Pietro e prima di passar a parlare delle produzioni degli eretici, condannate dalla Chiesa, scriveva: « Quanto al *Pastore*, è stato scritto in prossimità dei nostri tempi, a Roma, da Erma, sedendo sulla cattedra della chiesa di Roma il vescovo Pio, suo fratello. Perciò, bisogna leggerlo », per l'edificazione privata, « ma non si può darne lettura al popolo nella Chiesa », dato che non può essere annoverato « né tra i Profeti, il cui numero è completo » (i Profeti dell'Antico Testamento, la cui lista era da tempo chiusa) « né tra gli apostoli, alla fine dei tempi », dato che Erma non era stato né apostolo né discepolo immediato degli apostoli, come (secondo quanto l'autore credeva) gli scrittori del Nuovo Testamento. S'intuisce che il *Pastore* deve aver figurato per qualche tempo in margine della raccolta degli scritti apostolici, e che a Roma la reazione antimontanista può avergli fatto un torto non minore di quello della definizione del cànone contro gli gnostici. Nel secolo IV le comunità dell'Oriente lo utilizzavano ancora nella lettura pubblica, ma solo per l'istruzione dei catecúmeni, e senza riconoscergli autorità decisiva in materia di fede.

## III

I quattro Evangeli canonici e gli *Atti degli Apostoli* son tradizionalmente considerati come i piú importanti scritti del Nuovo Testamento, e, a primo aspetto, sembrano contenere la storia delle origini cristiane. Ma non bisogna credere che siano veri e propri libri storici, che siano stati originariamente ideati come tali e che la Chiesa

li abbia prescelti, tra molti altri scritti similari, in considerazione di tale qualità.

Bisogna, anzitutto, fare una distinzione tra l'Evangelio e gli Evangeli. Nel Nuovo Testamento, la parola « evangelio » serve a indicare non dei libri concernenti la vita e la morte di Gesú, bensí « la buona novella », il messaggio della salvezza realizzata dal Cristo [1]. Negli stessi Evangeli canonici, la parola si riferisce alla salvezza realizzata da Gesú, non a quello che sembra che sia stato il tema essenziale della sua predicazione, ossia, il prossimo avvento del regno di Dio e la penitenza necessaria per parteciparvi. Essa finí col designare la vita di Gesú e il suo insegnamento, perché l'una e l'altro furono compresi nell'opera salutare culminata nella morte e nella risurrezione del Cristo. Quindi, quando la parola cominciò a designare dei libri, siccome non c'era altro Evangelio che quello di Gesú, autore della salvezza, non si disse, per designare i redattori di tali libri, l'Evangelio *di* Matteo o l'Evangelio *di* Marco, bensí l'Evangelio *secondo* Matteo o l'Evangelio *secondo* Marco [2].

Giustino è il piú antico autore che usi la parola « evangelio » al plurale per designare i libri evangelici [3]; la lettura liturgica deve aver favorito tale denominazione. Il piú antico testimone che affermi che ci sono quattro evangeli autorizzati, e quattro soltanto, è Ireneo [4]. Il tono con cui ne parla non consente alcun dubbio sull'autorità singolare ed esclusiva di tali scritti; ma l'insistenza con la quale egli e l'autore del *Cànone Muratoriano* la fanno valere fa pensare che la definizione del cànone evangelico non sia stata una cosa cosí primitiva e cosí naturale come la sicurezza del loro linguaggio potrebbe farlo credere a lettori ingenui.

Dall'esame della letteratura epistolare e apocalittica risulta che la letteratura evangelica cominciò ad acquistare importanza e credito verso la fine del primo secolo. D'altra parte, è evidente che la leggenda di Gesú e la tradizione relativa al suo insegnamento non furono fissate súbito e che per molto tempo gli scritti in cui furono consegnate vennero divulgati senza controllo e senz'essere autorizzati o raccomandati altrimenti che dal loro contenuto. È certo pure che si attribuirono di buon'ora a Gesú alcuni insegnamenti escatologici,

derivati dalla tradizione apocalittica del giudaismo, alcune istruzioni che rispondevano alle esigenze o ai bisogni delle primitive comunità cristiane, e delle rivelazioni sulla sua personalità (ormai considerata come trascendente) e sulla sua missione. La mentalità entusiastica e visionaria delle prime generazioni cristiane favoriva ogni specie di acquisizioni. L'immaginazione credente era alla ricerca di tutto ciò che potesse nobilitare il Cristo e metterlo al riparo da ogni paragone con gli dèi dei culti pagani e da ogni discussione con il giudaismo, i cui libri sacri erano transvalutati in testimonianze a favore di Gesú. Non è difficile vedere, esaminando i documenti del cristianesimo primitivo, come le teorie soteriologiche cristiane, – interpretazioni mistiche del culto messianico reso sin dal principio a Gesú, – pur non venendo, di fatto, dedotte logicamente dalle Scritture, siano state tuttavia fondate su di esse; e come la stessa leggenda del Cristo sia stata costruita nello stesso modo, ossia, ricollegata a testi messianici, o creduti tali, dell'Antico Testamento. S'intende facilmente che, in tali condizioni, gli scritti evangelici non abbiano tardato a moltiplicarsi; essi avrebbero continuato a moltiplicarsi indefinitamente, senza l'intervento della Chiesa.

Bisogna rilevare, tuttavia, che l'impiego di tali libri nelle adunanze liturgiche tendeva a fissarne i temi e ad autorizzare certi scritti a preferenza di altri. A ben guardare, gli Evangeli non sono tanto gli echi di una tradizione preoccupata di serbare intatti i ricordi concernenti Gesú, quanto lo strumento didattico, diciamo pure il catechismo del culto reso al Signore Cristo. Quelli che la Chiesa ha voluto ritenere son libretti assai sobri di stile, non sovraccarichi di materia, ma formati di elementi scelti: racconti brevi e significativi, insegnamenti concisi e sentenziosi. Vi si distinguono due nuclei o cicli, il galilaico e il gerusalemitico, ciclo della predicazione e ciclo della passione, istruzione dei catecúmeni e rivelazione del mistero, catechismo del battesimo e catechismo della cena: il tutto, pertanto, coordinato ai grandi riti della iniziazione cristiana e al mistero cristiano. Non è semplicemente un effetto del caso se il racconto della passione nel quarto Evangelio corrisponde, e riesce a giustificare, l'osservanza pasquale delle comunità asiatiche del sec. II, detta dei *quattordecimani*,

mentre nei Sinottici, corrisponde all'osservanza comune, quella della pasqua domenicale, che la Chiesa romana fece prevalere. I nostri Evangeli vennero concepiti, in origine, come libri rituali delle due osservanze; e poi corretti un poco per dissimulare la discordanza che esisteva tra loro. La loro forma, il loro stile oracolare e liturgico, d'indole impersonale, corrisponde alla loro finalità [5].

Si spiegano cosí e la loro storia e la loro fortuna. Erano originariamente degli scritti anonimi, proprietà delle comunità che ne facevan uso. Il terzo Evangelio sembra che faccia eccezione, giacché si presenta come un'opera personale con prefazione dedicatoria, nelle forme che erano proprie allora degli scritti profani. Ma tale laicizzazione del tema evangelico non va oltre la prefazione. D'altra parte, la elaborazione redazionale che il terzo Evangelio e gli *Atti* hanno subíta li riconduce al livello generale della storiografia biblica. Nel colmo della crisi gnostica, quando Marcione volle contrapporre al cristianesimo comune un evangelio che fosse, secondo lui, l'Evangelio, spersonalizzò Luca, alleggerendolo per giunta di tutto ciò che credeva di trovarci di giudaizzante. Allora la Chiesa canonizzò, a sua volta, gli evangeli che godevano credito nelle principali comunità, trascurando e scartando gli altri, specialmente quelli composti o rielaborati dagli gnostici. Non si limitò ad autorizzare un solo evangelio, perché il cànone dei quattro Evangeli rappresentò con tutta probabilità il risultato di un compromesso tra comunità influenti, le quali si accordarono piú facilmente nel reciproco riconoscimento di testi ch'eran loro familiari che non nell'elaborazione e nell'accettazione di un unico testo.

Del resto, è molto probabile che la canonizzazione dei quattro Evangeli dichiarati tradizionali abbia occasionato alcuni ritocchi della loro redazione. Essa potrebbe altresí aver conferito maggior autorevolezza alle attribuzioni con le quali si è procurato di metter al riparo da ogni discussione opere che, di fatto, non procedevano direttamente da nessun apostolo, e nelle quali avevan trovato espressione soprattutto la fede, le aspirazioni, il genio profetico delle prime generazioni cristiane. Le parole di Giovanni il presbitero sugli Evangeli di Marco e di Matteo, riferite da Papia di Ierapoli, sono state ideate, nella stessa età in cui si preparava la canonizzazione degli Evangeli,

per garantire la denominazione apostolica di scritti per i quali tale raccomandazione era giudicata indispensabile per autorizzarli [6]. Esse tendono a giustificare una situazione di fatto, il credito acquisito, e una situazione di diritto, ossia l'autorità eminente che si volle conferire a libri sull'origine dei quali si era poco informati o di cui l'origine reale non bastava a rialzare il prestigio. La finzione dell'origine apostolica rappresentò, al pari della definizione del cànone degli scritti apostolici (a cui tale finzione è coordinata), una necessità dell'apologetica cristiana di fronte allo gnosticismo. – Rammentiamoci quello che dice il *Cànone Muratoriano* a proposito del *Pastore* di Erma. – Tale finzione va presa in considerazione per la storia della composizione degli Evangeli soltanto al termine di tale storia e messa in correlazione con la formazione della raccolta canonica.

L'*Evangelio* detto *di Marco* è considerato generalmente come il piú antico dei quattro evangeli tradizionali [7]. È una specie di compendio della catechèsi cristiana, non composto di un sol getto né esente da aggiunte e da ritocchi. L'ultimo di questi consistette nell'aggiunta di un capitolo finale, il quale risale forse alla metà del secondo secolo [8]. A fondamento di esso deve esserci stato un documento che concordava nella data della passione con quello del quarto Evangelio, che faceva coincidere, cioè, la Pasqua cristiana con quella ebraica [9]: documento che ha subíto rimaneggiamenti e aggiunte, parte delle quali tradisce l'influsso delle tendenze e delle dottrine paoline [10]; altre, la conoscenza di elementi d'indole didattica piú largamente utilizzati negli Evangeli di Matteo e di Luca [11] e una rielaborazione dei racconti della passione intesa ad adattarli all'osservanza della Pasqua domenicale [12]. La data di composizione di tale documento può essere anteriore al 70; mentre il successivo lavoro di redazione è posteriore alla caduta di Gerusalemme. La redazione definitiva di Luca e quella di Matteo si fondano sul Marco tradizionale, ma sprovvisto della chiusa deuterocanonica [13]. Pare che il secondo Evangelio fosse un evangelio romano [14]. Può darsi che la sua attribuzione a Marco abbia coinciso con l'ultimo rimaneggiamento dell'opera e con l'introduzione della Pasqua domenicale, avvenuta quando la comunità romana cessò di celebrare nello stesso giorno dei Giudei la festa della

salvezza: cioè, abbastanza tempo prima del 150-160 perché papa Aniceto abbia potuto opporre a Policarpo di Smirne, nella questione della Pasqua, la tradizione dei suoi predecessori [15]. Si potrebbe pure aggiungere, sempre a titolo di ipotesi probabile, che la redazione caratterizzata dalla sua malevolenza verso gli apostoli galilaici deve esser stata elaborata negli ambienti romani devoti alla memoria di Paolo, e, in séguito, adottata, insieme all'osservanza della Pasqua domenicale, dalla comunità romana unificata verso l'inizio del sec. II. Ma la dipendenza degli altri scritti evangelici, specialmente di quello di Matteo, composto in Oriente, dall'Evangelio marciano è da sola sufficiente a provare la povertà originaria della cosidetta tradizione evangelica.

Sembra che l'*Evangelio* detto *di Matteo* si sia diffuso in origine nelle comunità elleno-cristiane della Siria e della Palestina [16]. Per la maggior parte dei suoi racconti, si fonda su Marco e quel che vi aggiunge è finzione secondaria, apologetica talora romanzesca, come la parte attribuita alla moglie di Pilato nella storia della passione [17]. I racconti relativi alla nascita di Gesú appartengono al genere delle finzioni mitiche e furono consapevolmente elaborati in correlazione con i testi profetici [18]. Del resto, sembrano dovuti all'ultima redazione dell'opera e tradiscono ancora abbastanza nettamente la loro indole avventizia. L'interesse speciale di questo Evangelio, e la ragione del credito che godette presso le antiche comunità, sta nel posto che vi tengono i discorsi attribuiti a Gesú: insieme di insegnamenti in cui non mancano elementi giudeo-cristiani e che, nell'insieme, recano il segno delle loro origini ebraiche, ma che, nella redazione, furono adattati allo spirito del cristianesimo universale. Siccome la maggior parte di essi si ritrova nel terzo Evangelio, con varianti talora d'indole puramente letteraria, i critici hanno volentieri ammesso che Matteo e Luca dipendono, per tali discorsi, da una fonte comune, ma in recensioni differenti, ricollegantisi a un originale semitico relativamente antico. Tuttavia, la materia evangelica di Matteo, al pari della leggenda di Gesú, non rappresenta neppur essa un insieme di ricordi fedelmente custoditi sin dall'età apostolica, ma il prodotto di acquisizioni successive, dovute alle circostanze, agli

sviluppi, ai bisogni della propaganda cristiana e all'organizzazione dell'insegnamento cristiano nelle comunità. L'antica raccolta era una *Didaché*, di cui dev'esser stato fatto un evangelio di tipo canonico fondendone i dati con quelli dell'Evangelio di Marco. L'importanza attribuita a Pietro [19] è dovuta al fatto che questo Evangelio si formò in comunità giudeo-cristiane di tendenze universalistiche, al pari della leggenda di Pietro svolta nella prima parte degli *Atti*.

Nella sua forma tradizionale, il primo Evangelio potrebbe essere non molto anteriore al 125 [20]; esisteva certamente prima di Giustino ed era conosciuto in Asia sin dal tempo di Papia, al pari di quello di Marco. Non si capisce bene perché sia stato attribuito all'apostolo Matteo [21]. La sostituzione di Matteo a Levi, nell'episodio della vocazione del pubblicano [22], dev'essere in rapporto con tale attribuzione; ma se si può capirne l'intenzione, non se ne capisce però il motivo. In virtú d'una interpretazione arbitraria della testimonianza di Papia, si è supposto che il primo Evangelio sia stato attribuito a Matteo perché l'apostolo avrebbe composto la silloge di discorsi che ne costituiscono una delle fonti principali [23]. Ma tale silloge era un'opera impersonale e non apostolica [24]. Il nome di un apostolo dev'esser stato scelto per conferir autorità all'Evangelio [25]; e la ragione della scelta può essere stata qualche leggenda di Matteo pubblicano, trasformato poi in narratore evangelico.

Gli scritti di Luca costituiscono un altro enigma. La prefazione del terzo Evangelio e quella degli *Atti degli Apostoli* [26] mostrano che i due libri formavano originariamente due parti di un'opera che ostentava d'esser stata composta nelle condizioni normali dell'editoría di quell'epoca, con dedica a un personaggio conosciuto. Ma la prefazione degli *Atti* è stata mutilata in un lavoro di rimaneggiamento che è stato esteso, a quel che sembra, a tutta l'opera; e l'Evangelio dev'esser stato rifuso e completato in modo analogo. Non sembra possibile ammettere che il primo autore sia stato colui che in alcuni passi degli *Atti* dice « noi », e che s'identificherebbe con Luca, il compagno di Paolo [27]. A Luca, recatosi a Roma con Paolo verso il 60, si attribuiva la relazione (composta verso l'80) delle origini cristiane. L'autore della prefazione generale [28] non

si annovera neanche lui tra i discepoli e i compagni degli apostoli. Esso ha l'idea di una tradizione apostolica trasmessasi regolarmente sino a coloro che, come lui, hanno deciso di descrivere l'istituzione del cristianesimo. E gli scritti detti di Luca, quali ci sono pervenuti, non possono risalire non solo all'età apostolica, ma neppure alla fine del sec. I; ma preludono all'apologetica cristiana come la intendevano Atenàgora e Giustino. Non è piú la catechèsi di Marco e di Matteo, e non è nemmeno la gnosi di Giovanni. Tuttavia, tali scritti sono anteriori al 140, giacché Marcione, escluso dalla Chiesa romana intorno al 144, diede alla propria setta, come evangelio autorizzato, il nostro terzo Evangelio, espurgato soltanto di tutto ciò che contrastava al suo sistema. L'ipotesi contraria, – quella della priorità dell'*Evangelio* marcionita rispetto all'Evangelio cattolico, – è insostenibile: Marcione deve aver preso l'Evangelio di cui si serviva la Chiesa romana, limitandosi ad adattarlo alle esigenze della propria dottrina [29].

L'Evangelio di Luca è una compilazione analoga a quello di Marco e a quello di Matteo, pure destinati alla lettura ecclesiastica. Marco ha fornito anche ad esso la maggior parte dei racconti; il resto è finzione leggendaria e costruzione mitica [30]: cosí la predicazione di Gesú a Nazareth [31], la missione dei settantadue discepoli [32], l'ascensione del Cristo risorto [33]. I racconti relativi alla nascita di Gesú [34], meglio costruiti di quelli di Matteo [35], non hanno però un piú solido fondamento tradizionale; l'idea della concezione virginale è affatto avventizia [36]; e solo nella loro fonte tali racconti potrebbero esser anteriori a quelli del primo Evangelio. Gli insegnamenti evangelici sono altrettanto abbondanti che in quest'ultimo, ma la materia di essi è piú dispersa; alcune parabole, tra le piú suggestive [37], sono proprie di Luca e rappresentano uno sviluppo originale della tradizione. Per un artificio quasi meccanico della redazione, la maggior parte dei discorsi attribuiti a Gesú sono collocati tra la partenza di lui per Gerusalemme e il suo arrivo nella Giudea [38]. Gli è che, in genere, nel ricordo tradizionale tali sentenze e parabole restavano fluttuanti; gli evangelisti le hanno inserite come meglio han potuto nella trama dei racconti, Matteo combinandole insieme in lunghi discorsi e Luca distribuendole in passi staccati.

Il libro degli *Atti degli Apostoli*, quale ci si presenta nella sua forma tradizionale è un amalgama di dati primitivi sui primordi della predicazione cristiana e sulle missioni di Paolo, di finzioni mitiche e leggendarie e di discorsi costruiti artificialmente, alla maniera della storiografia antica [39]. La polemica anti-giudaica, sensibile in tutti gli *Evangeli*, vi ha assunto una forma particolarmente tendenziosa, giacché l'autore si è proposto di dimostrare che il cristianesimo è la forma piú autentica del giudaismo e, come tale, aveva diritto alla stessa tolleranza da parte dell'autorità romana di cui godeva il giudaismo ufficiale. Nell'opera di evangelizzazione Pietro e Paolo vi appaiono in primo piano, e si direbbe che l'autore si sia ingegnato di attribuir loro gli stessi miracoli [40]; ma esso subordina deliberatamente Paolo agli antichi apostoli, soprattutto a Pietro, al quale attribuisce l'iniziativa della predicazione dell'Evangelio ai pagani [41]. Ogni traccia delle antiche controversie è accuratamente soppressa e l'idea fittizia di una tradizione apostolica, originariamente custodita dai Dodici, domina la rappresentazione della Chiesa primitiva.

Il terzo Evangelio e gli *Atti degli Apostoli* assunsero la loro forma definitiva nella prima metà del sec. II [42]. Nella redazione che lo spersonalizzò e lo arricchí degli ultimi acquisti della fede, l'antico scritto « a Teofilo » divenne un libretto di culto; i racconti della passione e della risurrezione furono ritoccati e accresciuti non solo sotto l'aspetto della predicazione cristiana, ma anche allo scopo di adattarli alle usanze pasquali della comunità di Roma. In questo punto, la redazione del terzo Evangelio, al pari di quella del primo, venne adattata alla redazione canonica del secondo e perfezionata con racconti della risurrezione destinati a mettere in risalto la Pasqua domenicale [43]. Se la preoccupazione sistematica di far risaltare il compimento delle profezie tradisce uno sviluppo della credenza e dell'apologetica cristiana rispetto al giudaismo e in contrasto con esso, può darsi che il fervore per l'Antico Testamento, di cui dànno prova il terzo Evangelio e gli *Atti* esprima altresí una reazione contro gli gnostici, che ripudiavano la Bibbia e il Dio dei Giudei [44]. Con sicurezza anche maggiore si è indotti a pensare che la materializza-

zione delle apparizioni del Cristo risorto sia diretta a colpire l'influenza di una qualche forma di docetismo [45]. Infine, la dipendenza dalla tradizione giovannea e dal quarto Evangelio [46], in cui pure è manifesta la preoccupazione di combattere uno gnosticismo docetistico, invita a porre la redazione canonica dell'Evangelio di Luca e degli *Atti* in un'età non molto anteriore a quella in cui venne stabilito il cànone evangelico.

Qualunque sia il luogo dove furono composti, essi riflettono lo sviluppo antignostico della fede e dell'istituzione cristiana tra il 125 e il 150. Devono esser stati preparati e composti in un grande centro cristiano, il quale provvide alla loro diffusione. La Chiesa romana seppe tanto meglio quello che faceva, ammettendoli nella sua raccolta scritturale, in quanto forse ne aveva favorito a tale intento l'ultima redazione [47]. Che tale Chiesa, la quale possedeva già l'Evangelio di Marco, lo abbia trovato insufficiente, e abbia ritenuto che l'opera originale di Luca non valesse a rimediare interamente a quest'insufficienza, è cosa che s'intende facilmente, quando si pensi che né Marco né, probabilmente, la redazione originale del terzo Evangelio raccontavano la nascita di Gesú [48] e contenevano la maggior parte delle sentenze che, agli inizi del sec. II, circolavano nelle comunità come discorsi di Gesú.

Nel suo fondo, il quarto Evangelio è meno antico dei tre Sinottici e sembra concepito in un altro quadro, su un altro piano. Forse, però, nella sua forma originale, non era costruito secondo un quadro molto diverso da quello dei Sinottici, sebbene si differenziasse profondamente da essi nello spirito informatore e nella dottrina [49]. Ci fu, verso la fine del primo secolo, probabilmente a Efeso, venutovi forse dalla Siria, un profeta mistico, maestro di gnosi cristiana piú che apostolo della fede, che ideò e compose i bei discorsi [50] e le visioni simboliche su cui l'Evangelio venne, in un'età ulteriore, costruito. Ma apparve presto necessario uniformare la figura del suo Cristo mistico, che non era nato dalla carne e che ai suoi fedeli dava semplicemente l'immortalità, a quella del Cristo della tradizione comune, in cui avevano trovato il loro adempimento le profezie giudaiche e che doveva tra poco apparire nel suo regno per la risurrezione dei

morti. L'*Apocalisse* non era forse stata pubblicata ad Efeso? Sembra che nella redazione del quarto Evangelio si debbano distinguere due momenti fondamentali: verso il 135-140, una prima edizione ufficiale, che terminava con l'attuale conclusione del capitolo XX, caratterizzata da una larga utilizzazione della tradizione sinottica, e fors'anche dalla determinazione del quadro cronologico del ministerio di Gesú e dalla distribuzione dei materiali che ne doveva conseguire [51]; verso il 150-160, una seconda edizione, l'edizione canonica, press'a poco contemporanea delle ultime redazioni degli Evangeli di Matteo e di Luca [52]. La parte di questa piú facilmente riconoscibile è l'aggiunta del capitolo XXI; ma può darsi che altre aggiunte e diversi ritocchi siano stati effettuati in tutta l'opera, specialmente per quanto concerne la figura del discepolo prediletto, messo bene in vista come autore dell' Evangelio [53] e patrocinato al tempo stesso come autore dell'*Apocalisse* e come apostolo del Cristo. Quest'ultima edizione sembra sia stata ideata precisamente allo scopo di ottenere l'ammissione del libro nella raccolta evangelica, rendendolo bene accetto anzitutto alla comunità che, a quanto pare, ebbe maggior parte nella definizione del cànone testamentario: la comunità di Roma [54]. Ma non è privo d'interesse notare che verso la fine del secondo secolo, al tempo di Ireneo, durante la crisi montanista, tale canonizzazione trovava ancora oppositori [55].

Il quarto Evangelio è in rapporto con l'usanza pasquale detta dei *quattordecimani*, che celebravano la Pasqua nello stesso giorno degli Ebrei: la loro Pasqua era la festa della morte salutare, in quanto credevano che il Cristo fosse spirato nella stessa ora nella quale veniva immolato l'agnello della festa giudaica. Siccome tale usanza era certamente primitiva, – e, d'altro lato, supposta nei documenti fondamentali degli Evangeli di Marco e di Luca, – è da credere che la prima edizione dell'Evangelio giovanneo abbia soppiantato nella comunità di Efeso uno di tali evangeli, Luca probabilmente, in una forma non ancora adattata all'usanza domenicale, sebbene a Roma in quel tempo l'adattamento fosse già avvenuto. Quando, nel 190, scoppiò la controversia pasquale, a Roma non ci si accorse o si finse di non accorgersi che se i Sinottici, nella loro forma de-

finitiva, convalidavano l'usanza comune, il quarto Evangelio autorizzava pienamente l'usanza delle comunità dell'Asia. Del resto, nello stesso Evangelio giovanneo, il disaccordo era dissimulato dalle concessioni da esso fatte alle ultime redazioni sinottiche, specialmente col porre la passione di Gesú di venerdí e la risurrezione nella domenica successiva. Tuttavia, tale disaccordo resta; e basterebbe da solo a provare che gli Evangeli sono, anzitutto, una catechèsi dell'iniziazione cristiana e, – nella loro parte piú importante, e storicamente meglio garantita nel suo dato essenziale, la crocifissione di Gesú, – il libretto di una dramma liturgico, molto piú che la relazione di ricordi precisi relativi ai fatti commemorati in tale liturgia.

## IV

Nell'età nella quale si cercò di stabilire il cànone del Nuovo Testamento, esistevano altri Evangeli e persino altri *Atti* apostolici, destinati alla edificazione delle comunità cristiane, i quali erano meno patrocinati dall'uso chiesastico o, addirittura, squalificati per la loro provenienza o il loro sapore ereticale. Un certo numero di essi ci son noti soltanto per i loro titoli o in modo frammentario, avendoli la tradizione cattolica trascurati o soppressi. Tuttavia, alcuni esercitarono notevole influenza sullo svolgimento del cristianesimo, di cui erano pur sempre il prodotto.

È necessario che non ci siano stati conservati gli evangeli giudeo-cristiani, giacché inizialmente la tradizione evangelica era piú o meno giudeo-cristiana. Sembra che il piú importante, se non il piú antico di essi, fosse l'*Evangelio dei Nazareni*, cioè di una setta giudeo-cristiana: evangelio di cui Girolamo [1] dice di aver tradotto il testo aramaico, che presenta a torto come l'originale del Matteo canonico. Era, però, abbastanza strettamente imparentato con l'Evangelio di Matteo e, siccome ebbe anch'esso la sua storia, può darsi che in talune parti fosse anteriore a questo e in altre ne dipendesse. Fu conservato in gruppi giudeo-cristiani, che ammettevano la concezione virginale, i quali esistevano ancora alla fine del sec. IV. Vi si

leggeva [2] la pericope dell'adultera, brano della tradizione sinottica, omesso dai primi tre Evangeli, e caduto come per caso, nel corso dei tempi, nell'Evangelio di Giovanni [3]. La prima apparizione di Gesú era, per Giacomo [4], cosa che in uno scritto giudeo-cristiano non sorprende; Gesú comunicava Giacomo, che dopo l'ultima cena non aveva piú toccato cibo; e questo particolare, in rapporto con l'usanza del digiuno pasquale, dimostra che tale evangelio giudeo-cristiano era, come quelli canonici, in intima connessione con l'osservanza della Pasqua [5]. È problema ancora discusso se sia distinto o identico all'*Evangelio secondo gli Ebrei*, che, a quanto sembra, apparteneva ai giudeo-cristiani dell'Egitto [6].

L'*Evangelio secondo i Dodici*, o *Evangelio degli Ebioniti*, apparteneva a gruppi giudeo-cristiani che vivevano ancora nella Transgiordania al tempo di Epifanio. [7] Essi negavano la concezione virginale e professavano che Gesú era divenuto figlio di Dio solo al momento del battesimo; eran, quindi, considerati come eretici. Tuttavia, nel loro evangelio, Gesú prescriveva l'abolizione dei sacrifici [8], sostituiti con il battesimo. Per il suo quadro, tale evangelio somigliava a quello di Marco; per la materia, a quello di Matteo e pretendeva di esser stato scritto da questo apostolo. Era scritto in greco e dipendeva dagli evangeli anteriori, ma solamente da quelli della tradizione sinottica, soprattutto da Matteo e da Luca. Il fatto che non sia in nulla debitore di Giovanni non prova che gli sia anteriore [9]; e non si è tenuti, sembra, ad attribuirlo a un'epoca piú antica dell'ultimo quarto del secondo secolo.

Piú antico e piú gnostico doveva essere l'*Evangelio secondo gli Egiziani*, di cui è increscioso che ci sian rimasti soltanto pochi frammenti [10]. Era citato dai Naasseni; ma anche Clemente Alessandrino lo cita dopo « i quattro tramandati a noi » [11]; e la omelia detta *II Lettera di Clemente* lo cita pure, e con compiacenza [12]. Origene non gli fa altro onore che di porlo a capo della lista degli evangeli non ispirati [13], pur formulando l'ipotesi che il prologo di Luca designi questo evangelio e quello « dei Dodici Apostoli » come « tentativi » anteriori al suo. L'*Evangelio secondo gli Egiziani*, che fu chiamato cosí nello stesso Egitto, sarebbe stato l'evangelio dei cristiani di origine

egiziana; l'*Evangelio secondo gli Ebrei*, quello dei giudeo-alessandrini convertiti. Entrambi, se erano cosí antichi come afferma Origene, sarebbero per noi preziosi. Inoltre, il primo di essi aveva un sapore gnostico e insegnava una mistica sessuale, un encratismo, sul quale desidereremmo maggiori informazioni [14]. Sarebbe stato, si dice, sabelliano [15]: cosa che non contribuisce certo a diminuire la complessità dei problemi che la sua esistenza solleva; ed era un evangelio parallelo ai Sinottici, ma abbastanza indipendente da essi per quanto concerneva la sua redazione.

L'*Evangelio di Pietro*, a noi noto per un frammento abbastanza considerevole [16], che si riferisce alla passione o alla risurrezione del Cristo, era un evangelio elleno-cristiano e gnosticizzante che si trova, rispetto a quelli canonici, press'a poco sulla stessa linea dell'*Evangelio degli Ebioniti*, salvo che dipende da Giovanni [17] altrettanto che dai Sinottici. Non senza ragione, verso la fine del secondo secolo, il vescovo Serapione di Antiochia, avendone avuto conoscenza in una comunità della Siria, lo rigettò come infetto di docetismo [18]. Deve esser stato composto verso la metà di quel secolo, forse in Siria [19], ed è imparentato con l'*Apocalisse* apocrifa di cui si è parlato.

Basilide, uno gnostico che insegnava ad Alessandria, compose, intorno al 140, un evangelio, di cui scrisse anche il commento; si richiamava a Glaucia, discepolo di Pietro [20] e in esso si leggeva la parabola del ricco Epulone e di Lazzaro. Non deve esser stato composto in modo piú arbitrario di quelli di cui abbiamo già parlato [21] o di quello di Marcione. Dell'*Evangelio della Verità*, di cui si servivano i valentiniani, non conosciamo che il nome; Valentino si sarebbe richiamato come a fonte autorevole a un discepolo di Paolo [22]. Da parte sua, Marcione offrì ai propri seguaci un evangelio anonimo, che pretendeva di essere il solo vero, perché lui stesso lo aveva corretto conforme alla dottrina che credeva fosse stata quella di Paolo [23]. Altri evangeli gnostici fecero la loro apparizione in tale epoca [24]. È comprensibile che, dinanzi a tale pullulare di letteratura evangelica, i capi delle comunità cristiane, a cominciare da quella di Roma, i quali avevano ripudiato Valentino e Marcione, si siano

risolti a stabilire quali evangeli dovessero esser tenuti per apostolici a esclusione di tutti gli altri.

Conviene ricordare qui il *Diatessàron* di Taziano [25], che fu, in sostanza, un evangelio rimaneggiato secondo il metodo seguíto sin dal principio dalla maggioranza in simile genere di letteratura. Il *Diatessàron* fu il primo evangelio ufficiale della chiesa di Edessa e rimase a lungo l'evangelio ufficiale delle comunità siriache: fatto interessante, giacché mostra che gli organizzatori di tali comunità, verso il 175, non si preoccupavano molto del cànone di cui Ireneo doveva vantare la fissità e si servivano di un evangelio che non era di uso liturgico nelle comunità del mondo romano. D'altra parte, è certo che l'opera di Taziano costituiva realmente un'armonizzazione dei quattro evangeli canonici e che solo pochi particolari secondari sembrano derivati da quelli apocrifi. Piú significative sono le omissioni e i ritocchi, in cui appaiono manifesti l'encratismo di Taziano e il suo antisemitismo [26].

Il lavoro dell'immaginazione cristiana intorno all'infanzia di Gesú non si limitò ai racconti di Matteo e di Luca. Vi parteciparono anche alcuni gnostici, dai quali derivò probabilmente l'idea del parto virginale, che ha un certo sapore encratistico-docetico [27]. L'evangelio dell'infanzia che esercitò maggior influenza sulla tradizione cattolica fu il *Protevangelio di Giacomo* [28], il cui autore ha amplificato liberamente Luca e Matteo. Il nucleo principale di quest'opera, sebbene la dipendenza di Giustino da esso non sia dimostrata, può appartenere alla metà del sec. II. Fu scritto fuori della Palestina, da persona ignara delle cose giudaiche.

Di carattere abbastanza diverso è l'*Evangelio di Tommaso*, nel quale sono raccontati i miracoli di Gesú fanciullo [29]. Sembra che la recensione cattolica conservataci proceda da un evangelio gnostico, nel quale l'infanzia di Gesú somigliava molto, se pure non le era realmente imparentata, alla giovinezza di Krishna. Le recensioni cattoliche non sono molto antiche, ma l'evangelio gnostico fu conosciuto da Ireneo e da Ippolito e segnalato da Eusebio e può essere della metà del secolo II.

Gli *Atti di Pilato* [30] (o *Evangelio di Nicodemo*), che sono del quarto

o quinto secolo, non interessano il nostro argomento. Quando Giustino [31] rinvia i suoi lettori, per la passione del Cristo, agli atti di Pilato non pensava a un libro piú di quanto non ci pensasse quando li rinviava, per la nascita di Gesú, ai registri del censimento di Quirinio. Ma Tertulliano [32] segnala, nel suo *Apologeticum*, un rapporto di Pilato a Tiberio sulla vita, la morte e la risurrezione di Gesú: rapporto che può esserci stato conservato come appendice dell'*Evangelio di Nicodemo*. Tale documento, assolutamente fittizio, sarebbe, quindi, anteriore al 197. Esso è costruito sull'evangelio canonico di Matteo.

Per quanto concerne il genere degli *Atti* o *Viaggi* [33], – largamente conosciuto e praticato nell'antichità ellenica, – l'antica letteratura cristiana non produsse soltanto gli *Atti degli Apostoli*: abbastanza impropriamente chiamati cosí, perché comprendono solamente gli Atti di Pietro, sino al suo imprigionamento per opera di Agrippa I e alla sua liberazione miracolosa, e gli Atti di Paolo, che raccontano le sue missioni e la sua prigionia, ma non arrivano sino al suo martirio. Altri *Atti* sono stati scritti, che li completano per quanto concerne sia Pietro, sia Paolo, sia Giovanni, sia altri apostoli che nel ricordo tradizionale tenevano minor posto. Inutile dire che, raccontando i viaggi e i miracoli degli apostoli, ci si proponeva di edificare i lettori e d'illustrare, in qualche modo, l'insegnamento cristiano. Ma, a differenza degli *Atti* canonici, gli *Atti* apocrifi non si fondano per nulla su fonti di carattere storico e valgono solo a informarci dello spirito e della mentalità di coloro che li scrissero e li gustarono [34]. Sono dei romanzi pii. Piú recenti degli *Atti* canonici, li hanno vagamente imitati. Lo stile ritmico è sensibile in certi discorsi apostolici, e vi s'incontrano veri e propri inni, preziosi saggi del culto cristiano.

Fra tali apocrifi, gli *Atti di Giovanni*, conservati in forma incompleta, sembrano i piú antichi; sono impregnati di docetismo; la leggenda efesina di Giovanni vi appare già tutta formata. Furono composti probabilmente in Asia e, per quanto concerne la loro prima redazione, prima della fine del sec. II [35]. Gli *Atti di Paolo* ebbero molta fortuna in Oriente; Ippolito e Origene ne ebbero conoscenza.

Tertulliano [36] afferma che il loro autore, un prete asiatico, venne destituito quando la sua frode fu scoperta. Si continuò, nondimeno, a leggere tale finzione, costruita sugli *Atti degli Apostoli*, e che prende l'abbrivo dalla missione di Paolo ad Antiochia di Pisidia. Ne restano soltanto frammenti, il piú importante dei quali è quello che godette maggior credito sotto il titolo di *Atto di Paolo e di Tecla*. La menzione che ne fa Tertulliano obbliga a porne la composizione verso il 160-180. Non vi si notano tracce sicure di gnosi. L'autore era probabilmente nativo della regione in cui si svolge il romanzo, e deve aver utilizzato, oltre agli *Atti* e alle epistole paoline, una tradizione locale [37]. Gli *Atti di Pietro*, che si son potuti ricostruire per mezzo dei cosidetti *Apocrifi Clementini* [38], e gli *Atti cattolici* [39], in cui è sviluppata la leggenda del martirio dell'apostolo, risalgono probabilmente all'inizio del sec. III, ma riflettono certamente e hanno fatto propri documenti piú antichi. Di tutte queste elucubrazioni poco ortodosse la piú singolare è gli *Atti di Tommaso* [40], opera di origine siriaca e scritta originalmente, sembra, in lingua siriaca, formata di racconti meravigliosi e di inni liturgici, il tutto fortemente impregnato di gnosi e di encratismo. La versione greca, ammesso che sia una versione, non è meno antica dell'originale, che dev'essere del 200 circa, senza che si possa escludere una data piú antica per certi elementi della composizione. Il favore di cui godettero tali scritti, di origine piú o meno sospetta, va segnalato come una prova della ricettività di cui il cristianesimo antico, anche al tempo della sua lotta con lo gnosticismo, era praticamente dotato.

Ma con tali *Atti* apocrifi noi sorpassiamo il limite della testimonianze dirette concernenti il movimento cristiano prima del 180. Restano da ricordare le apologie cristiane del secondo secolo, specialmente le due *Apologie* e il *Dialogo con Trifone* di Giustino in cui possiamo cogliere, – in un dottore cristiano non privo di cultura ma di mediocre valore, in un Erma piú dotto nelle Scritture [41] e intinto di filosofia, – la posizione del cristianesimo verso il 150-160, tra il giudaismo, il paganesimo e la gnosi eretica, e il primo abbozzo della dottrina teologica del Logos, destinata a determinare (con Ireneo, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Ippolito e, piú tardi,

Origene) l'ulteriore orientamento del pensiero cristiano. Dovremo necessariamente apprendere da tali dottori, o arguire dai loro scritti, come si costituí, nella parte mediana del sec. II, la grande potenza che la Chiesa cominciò in quel tempo a invocare, e doveva da allora ii vocare contro tutti i novatori: ossia la tradizione, incarnata nella raccolta o cànone delle Sacre Scritture, nei simboli di fede, nel magistero episcopale; il tutto considerato di origine apostolica o, piuttosto, come ricollegantesi, attraverso gli apostoli, allo stesso Gesú e al suo insegnamento.

Le testimonianze profane ci riescono preziose per taluni punti, ma non possono supplire all'insufficienza e all'oscurità delle testimonianze cristiane relative alla vera e propria storia del cristianesimo. Per lo meno, servono a farci conoscere quale impressione abbiano avuta della nuova religione gli scrittori, gli uomini politici, i filosofi dell'epoca [42]. La genesi delle sette gnostiche, – da cui si sviluppò, con il condannarle, la grande Chiesa, – non ci è accessibile neanch'essa negli scritti originali dei loro fondatori. Uomini e scritti, possiamo conoscerli soprattutto attraverso coloro che li confutarono, quando le sette non avevano piú la forza di un tempo. Quindi, intorno ai cristiani dissidenti siamo ancor meno informati che intorno al cristianesimo ufficiale. O, per meglio dire, la storia generale del movimento cristiano, dalle origini sino al 180, dev'esser ricostruita in base a documenti che non sono storici, nel senso rigoroso della parola, ma che furono soprattutto destinati a servire, in un modo o nell'altro, al movimento che li produsse, e non a tracciarne fedelmente per i posteri le fasi e le peripezie. Di qui tutte le difficoltà e le incertezze che implica, oggi, per lo storico disinteressato la loro ricostruzione.

# NOTE

## I

[1] La tesi di R. EISLER dell'autenticità parziale dei supplementi contenuti nella versione slava della *Guerra Giudaica* si distingue per la sua notevole erudizione, ma anche per la sua sottigliezza. V. la critica di M. GOGUEL in « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », mars-avril 1930, pp. 177-190.

[2] Sull'origine e il significato di tali denominazioni, v. *La Religion d'Israël*[3], p. 14. [ « Nel linguaggio della tradizione ebraica, le diverse parti della raccolta dei libri sacri costituiscono quelli che vengono chiamati semplicemente i Libri, le Scritture per antonomasia. I nomi di *Antico* e di *Nuovo Testamento* appartengono al linguaggio cristiano; e designano rispettivamente gli scritti concernenti l'antico Patto, la rivelazione di Dio a Israele per mezzo dei patriarchi, di Mosé, dei profeti e di altri uomini ispirati, e i libri concernenti il nuovo Patto: la rivelazione di Dio nel Cristo e per mezzo della testimonianza apostolica » ].

[3] *I Tessal.*, II, 1-16: apologia di Paolo contro altri missionari, terminante in una veemente tirata contro i Giudei persecutori, nello spirito e nello stile degli *Atti*; III, 2*b*-4: interpolazione dello stesso carattere e che presuppone un'esperienza abbastanza lunga delle persecuzioni (III, 2, *a* va collegato al v. 5: « Vi abbiamo mandato Timoteo nostro fratello e servo di Dio nell'Evangelio del Cristo... perché s'informasse della vostra fede » ).

[4] *I Tessal.*, IV, 13-V, 11. Brano che ha uno stile suo proprio, e che interrompe in maniera brusca i consigli morali contenuti in questa parte finale della lettera. La descrizione apocalittica, – parafrasi consapevole di testi evangelici (cfr. IV, 15 e *Mc.*, IX, 1; XIII, 30; V, 1-2 e *Mc.*, XIII, 31, *Mt.*, XXIV, 43, *Lc.*, XII, 39), – si denuncia cosí come posteriore alla età apostolica.

[5] *II Tessal.*, III, 17.

[6] *I Cor.*, I, 1-16. La fine del v. 3 sembra intercalata per dare alla lettera il carattere di un'istruzione destinata alla Chiesa universale. Le parole: « e io di Cristo », nel v. 12, potrebbero essere un'interpolazione.

[7] *I Cor.*, XVI.

[8] *I Cor.*, I, 17-II, 8. « I principi di questo mondo » (II, 8) non possono designare delle autorità umane d'ordine politico, di cui non sarebbe stato da stupirsi che non fossero nella confidenza di Dio. Gesú è chiamato « Signore della gloria » per allusione a *Salm.* XXIV, 7-10. La citazione di II, 9 deriva probabilmente da un libro apocrifo e dev'essere una glosa.

[9] *I Cor.*, II, 10-16.

[10] *I Cor.*, III, 1-4.

[11] *I Cor.*, III, 5-15; 16-17 è una glosa o una riflessione trasposta incidentalmente fuori del suo luogo originario; 18-IV, 16. Il senso di IV, 6 è difficile da determinare; la linea « affinché per mezzo nostro impariate a non essere al di sopra di quello che è scritto » appare come una glosa, d'altronde poco intelligibile; e l'asserzione principale: « Queste cose io le ho figurate in me e in Apollo » sembra dire che tutto questo passo mira piú lontano del caso apparentemente dato.

[12] *I Cor.*, IV, 17-21. Questo passo si potrebbe collegare a I, 4-16.

[13] *I Cor.*, v, 1-5.

[14] *I Cor.*, v, 6-8.

[15] *I Cor.*, v, 9-13; vi, 9 *b*-11. Il richiamo alla « lettera », nel v. v, 9, sembra riferirsi al caso dell'incestuoso (v, 1-5).

[16] *I Cor.*, vi, 1-9 *a*.

[17] *I Cor.*, vi, 12-20. Il v. 14, la citazione biblica del v. 16 e il v. 19 sembrano interpolati.

[18] *I Cor.*, vii. Da notare che, in vii, 10, l'autore fa appello al divieto evangelico del divorzio (cfr. *Mc.*, x, 9) e prende su di sé, nel v. 12, la responsabilità di autorizzare il divorzio del coniuge cristiano, se il coniuge rimasto pagano ne assume l'iniziativa. Il caso discusso nei vv. 36-38, – del credente che ha una figlia vergine, e a cui si permette di maritarla se lo creda necessario, – non è della primissima età cristiana.

[19] *I Cor.*, viii; x, 23-xi, 1.

[20] *I Cor.*, x, 1-22 (i vv. 12-13 sembrano un'aggiunta redazionale). L'insieme è un brano omiletico sul sacramento della cena, qual è inteso in xi, 23-26.

[21] *I Cor.*, ix; i vv. 12*b*-14 potrebbero essere un'aggiunta redazionale. Quanto al tema generale, cfr. *I Tessal.*, ii, 1-12; *Atti*, xx, 33-35.

[22] *I Cor.*, xi, 3-16.

[23] *I Cor.*, xi, 2, 17-34. Nel v. 17: « mentre vi raccomando » è stato aggiunto tra « questo » e « non vi lodo », per la sutura con i vv. 3-16. Anche i vv. 18-19 potrebbero essere un'aggiunta redazionale.

[24] *I Cor.*, xii, xiv. Da notare in xiv, 33 *b*-35 la proibizione alle donne di prender la parola nelle riunioni, contrariamente a quello che presuppone xi, 3-16; ma xiv, 33 *b*-35 si presenta come una glosa.

[25] *I Cor.*, xiii, 1-12. L'interpolazione risulta non solo dalla qualità superiore del suo oggetto, ma anche dalle suture artificiali xii, 31 e xiv, 9; del resto, xiii, 13 sembra già un'aggiunta al cantico e lo contradice.

[26] *I Cor.*, xv.

[27] *I Cor.*, xvi.

[28] *II Cor.*, i-ii, 13.

[29] *II Cor.*, i, 3-7, 12-14, 21-22, 24.

[30] *II Cor.*, ii, 14-vi, 13. La citazione di vi, 2 è un'interpolazione.

[31] *II Cor.*, vii, 2-3.

[32] *II Cor.*, vii, 4.

[33] *II Cor.*, vi, 14-vii, 1.

[34] *II Cor.*, vii, 5-16.

[35] *II Cor.*, viii, ix. Si tratta della colletta prescritta in *I Cor.*, xvi, 1-4, in conformità con *Gal.*, ii, 10.

[36] *II Cor.*, ix. La priorità del cap. IX risulta dal fatto che le collette in Macedonia e Corinto non vi appaiono ancora effettuate, mentre nel cap. XIII la colletta di Macedonia è pronta e Paolo termina di organizzare quella di Corinto. Cfr. Delafosse, *op. cit.*, III, pp. 15-16.

[37] *II Cor.*, x, 2 *b*-8; 12-xi; 6 *a*; 12 *b* - xii, 12; xiii, 3-9, 10 *b*-11, 13.

[38] Parte di x, 1-2; 9-11; xi; 6 *b*-12 *a*, la fine di *a* servendo di sutura; xii, 13-xiii, 2, 10 *b*, 12.

[39] *II Cor.*, vii, 8.

[40] *II Cor.*, xi, 5-6 *a* (la fine del v. 6 è una sutura mal congegnata); cfr. *I Cor.*, ii, 4-2, 6, 13. Le invettive contro gli apostoli galilaici fanno riscontro a quelle che *Apoc.*, i-iii, proferisce contro Paolo e i suoi seguaci.

[41] *II Cor.*, xi, 6 *b*-12 *a*. Per i sussidi ricevuti dalla Macedonia, cfr. *Filipp.*, iv, 15-16; *Atti*, xviii, 2-3 (dove sembra che tali sussidi permettano a Paolo di consacrarsi tutto alla sua propaganda).

[42] *II Cor.*, xi, 12 *b*-xii, 4. Se quest'apologia non è di Paolo, è fondata su un'informa-

zione piú precisa e piú completa di quella della redazione canonica degli *Atti*; ma la data assegnata alla grande visione, in xii, 2, costituisce una difficoltà, dato che la visione capitale di Paolo fu quella che provocò la sua conversione e che non si può datare dal 40 circa.

[43] *II Cor.*, xii, 5-12.

[44] *II Cor.*, xii, 13-xiii, 2: dove xii, 17-18, che si riferisce a viii, 16-20, sembra un'aggiunta redazionale.

[45] A cui si riferiscono *Atti*, xiii, 14-xiv, 23; xvi, 1-5.

[46] *Atti*, xvi, 6; xviii, 23.

[47] *Gal.*, i, 1-7.

[48] *Gal.*, i, 8-9.

[49] *Gal.*, i, 10-12. Non si sospetterebbe che Paolo, convertendosi, abbia aderito a un evangelio che era predicato prima di lui.

[50] *Gal.*, i, 13-ii, 14. Marcione non aveva la visita personale di Paolo a Pietro (i, 18-20), e non leggeva neppure « di nuovo » in ii, 1. Ma questo passo, che si accorda male con il contesto, dà l'impressione di esser stato aggiunto.

[51] *Gal.*, ii, 15-20.

[52] *Gal.*, iii, 1-5, 10, 13, 19 (tranne le parole: « fino a tanto che venisse la progenie a cui si riferiva la promessa », che si ricollegano al v. 18), 20-iv, 10.

[53] *Gal.*, iii, 6-9; 11-12, 14-18; iv, 21-31 (24-27 potrebbe costituire un'interpolazione).

[54] *Gal.*, iv, 11-20.

[55] *Gal.*, v, 13-26; vi, 7-10, 12-16. Sembra che v, 1-12 si possa ricollegare a iv, 21-31 e che vi, 1-6 sia un'interpolazione; vi, 11, potrebbe raggiungere la conclusione, 17-18.

[56] *Rom.*, i, 1-17; ma una parte della soscrizione, 1-7, dà l'impressione di essere di redazione secondaria e in rapporto con la gnosi mistica.

[57] *Rom.*, iii, 28-iv, dove il v. 15 appartiene alla gnosi mistica.

[58] *Supr.*, n. 53.

[59] *Rom.*, ix-xi. La dossologia di ix, 5 *b* sembra un'aggiunta redazionale.

[60] *Rom.*, xv, 8-38. Molti critici dubitano che i saluti di xvi, 3-16 (se non di xvi, 1-2, 21-22) appartenessero originariamente alla lettera e inclinano a vedervi un biglietto destinato alla comunità di Efeso. La dossologia finale (xvi, 25-27) è riconosciuta come un'aggiunta marcionita, sebbene gli interi capp. XV-XVI mancassero inizialmente nel-l'*Apostolicon* di Marcione.

[61] *Rom.*, v-viii. Alla stessa gnosi appartiene iii, 21-26; i vv. iv, 15, 25, vi sono coordinati. Nell'esposizione stessa della gnosi i vv. vii, 7-25 sembrano appartenenti a una seconda redazione.

[62] *Rom.*, i, 18-iii, 20: dove la requisitoria contro i pagani (i, 18-32), che è di una retorica tutta speciale, sembrerebbe derivata da una fonte giudaica. In ii, 14-15, si può sospettare una glosa.

[63] *Rom.*, xii-xv, 7. Il passo successivo, xv, 8-12, che presenta affinità con i capp. IX-XI sembra fuori di posto. Nella parte morale, il passo xiii, 1-7, sul rispetto per i poteri costituiti, costituisce un'interpolazione; e xiii, 8-10, dipende dalla tradizione evangelica. L'ammonimento contro gli eretici (xvi, 17-20) è nella corrente della redazione gnostica.

[64] *Rom.*, xv, 13, 33; xvi, 16, 25-27.

[65] Il brano essenziale è *Coloss.*, i, 15-19, che si può comparare con *Filipp.*, ii, 6-10.

[66] Cfr. *Ebrei*, i, 1-4.

[67] *Coloss.*, ii, 16-23. Tuttavia, può essere un'aggiunta redazionale, giacché la parte etica della lettera (iii, iv, 6) si può ricollegare naturalmente a ii, 8-15.

[68] Le parole: « di cui io, Paolo, sono il ministro », alla fine di *Coloss.*, i, 23 e 24-25, 29-ii, 1; ii, 4-5; iv, 3 *b*-4, 13. Cfr. Delafosse, *op. cit.*, pp. 118-119.

[69] *Coloss.*, iv, 7-11, 14.

[70] Ci può esser stato adattamento di una lettera all'altra in ciò che concerne i saluti

finali. Del pari, non è certo che Filemone abitasse a Colosse, dove Paolo non si recò mai (DELAFOSSE, *op. cit.*, III, p. 146).

[71] *Coloss.*, IV, 16.

[72] Si sarà pensato che Efeso meritava piú di Laodicea l'onore di una lettera apostolica.

[73] *Efes.*, I, 15-23; cfr. *Coloss.*, I, 18-20; II, 9-10.

[74] Notare la citazione di un inno battesimale in *Efes.*, V, 14; d'altra parte, da II, 20; III, 5; IV, 11, risulta che i profeti erano ancora in primo piano nelle comunità cristiane.

[75] *Filipp.*, III, 1 *b*-IV, 1, 8-9.

[76] *Filipp.*, II, 25-30.

[77] *Filipp.*, IV, 18.

[78] *Filipp.*, IV, 10-22.

[79] *Filipp.*, I-II, 4, 12-19, 23-III, 1; IV, 4-7. Impossibile dire se IV, 2-3, che è fuori del suo posto originario, appartenesse a questa lettera o al biglietto precedente.

[80] *Filipp.*, II, 6-11, è un piccolo poema di gnosi cristiana incastrato nella epistola mediante una sutura artificiale (v. 5).

[81] *I Timot.*, VI, 20, sembra prender di mira direttamente le *Antitesi* di Marcione.

[82] *II Timot.*, IV, 10-20.

[83] Le istruzioni disciplinari, in *I Timot.*, II-III, 13, sembrano interrompere l'ammonimento contro i falsi dottori; e II, 11-15 *a*, – divieto alle donne d'insegnare, parallelo a *I Cor.*, XIV, 34-35, – è una patente interpolazione.

[84] Cfr. soprattutto *I Clem.*, XXXVI, 2; *Ebrei*, I, 3-4.

[85] *Ebrei*, XIII, 23-25.

[86] *De Pudicitia*, XX.

[87] *Ebrei*, II, 3-4, dove l'autore si esprime press'a poco come l'autore di *Lc.* I, 1-2. V. pure il v. XIII, 7, dove i fondatori della comunità destinataria sono presentati come appartenenti a un passato già lontano. Se si trattava della comunità romana, essi sarebbero Pietro e Paolo, qui associati come nella lettera di Clemente.

[88] S'intravvede soltanto lo sviluppo della tradizione evangelica in *Ebrei*, II, 3-4; ma V, 7-10 non è, come per lo piú si ammette, un richiamo all'episodio dell'orto di Getsemani nei Sinottici, bensí al *Salmo* XXII, sul quale è stato costruito il racconto evangelico.

[89] *Ebrei*, VI, 1-2.

[90] La libertà della gnosi primitiva e la sua indipendenza nei confronti della cosidetta tradizione evangelica risultano soprattutto dal parallelo istituito nel cap. VII tra Melchisedec e Gesú: parallelo in cui si afferma che il Cristo, senza padre né madre, senza principio né fine di giorni in questo mondo, « è sorto », – come un astro (allusione alla stella di *Numeri*, XXIV, 17), – « dalla tribú di Giuda », da cui si deve supporre che non sia realmente uscito.

[91] *I Pietr.*, V, 13.

[92] *I Pietr.*, V, 13.

[93] *I Pietr.*, III, 19-20; IV, 6.

[94] *II Pietr.*, II-III.

[95] *II Pietr.*, I. Il preannuncio della morte di Pietro fatto da Gesú (13-14), il richiamo a una grande rivelazione fatta sulla « montagna santa » e compiutasi con l'apoteosi del Cristo (16-19) si riferiscono non al quarto *Evangelio* (XX, 18-19) o ai racconti evangelici della trasfigurazione di Gesú, ma all'*Apocalisse di Pietro*.

[96] *II Pietr.*, III, 15-16.

[97] *Giuda*, 1-2 (il v. 3 serve da introduzione).

[98] *Giuda*, 24-25.

[99] *Giuda*, 14-15; *Enoch*, I, 9.

[100] *Giuda*, 9, senza citazione esplicita della fonte, che è indicata dagli autori ecclesiastici.

[101] *Giac.*, II, 13-26.

[102] *Giac.*, v, 12: proibisce il giuramento con i termini di *Mt.*, v, 34-37, senza sospettare o senza lasciar vedere che si tratta d'un insegnamento evangelico.

[103] *Giac.*, I, I.

[104] *I Pietr.*, I, I.

[105] *I Giov.*, v, 6-8, si presenta come un'aggiunta in rapporto con *Giov.*, XIX, 34-35, passo egualmente secondario nel quarto *Evangelio.*

[106] La designazione dell'autore è volutamente vaga, al pari di quella dei destinatari.

[107] Forse specialmente il docetismo di Marcione.

[108] Il Diotrefé di *III Giov.*, 9, è il tipo di tali vescovi.

[109] Cfr. « Revue d'histoire et de littérature religieuses », 1921, pp. 442-447. Da notare che l'autore prova con *Salm.*, CX, 1, che Gesú non era figlio di David, (cfr. *Mc.*, XIII, 35-37).

[110] Qui, via della luce e via delle tenebre.

[111] Cfr. « Revue » citata, p. 448.

[112] *I Clem.*, XLVII, si richiama a *I Cor.*, I, 10-13; un po' piú lontano (v. 49) l'autore utilizza *I Cor.*, XIII.

[113] *I Clem.*, v. I due apostoli appaiono come eroi di leggenda, e Pietro ha la precedenza su Paolo, come nella redazione canonica degli *Atti.*

[114] *I Clem.*, XLII; ma l'autore conferma la sua asserzione con *Isaia*, LX, 17, ritoccandone il testo per avere i diaconi.

[115] *Vis.*, II, 4.

[116] H. DELAFOSSE (J. TURMEL) la attribuisce a Clemente Alessandrino (« Revue d'hist. e de litt. religieuses », 1920, pp. 276-279).

[117] DELAFOSSE (J. TURMEL), *Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche*, in « Revue d'hist. et de litt. religieuses », 1922, pp. 333-337, 477-533. Piú di recente, lo stesso autore (*Les Lettres d'Ignace d'Antioche*, 1927) ha sostenuto che la dottrina svolta nelle sette lettere è di un vescovo marcionita; un editore cattolico avrebbe riveduto e completato il testo, attribuito le lettere a Ignazio e interpolato la lettera di Policarpo di Smirne.

[118] POLICARP., *Filipp.*, 1, le parole enfatiche concernenti i màrtiri, e 13, che concerne le lettere di Ignazio.

[119] *Adv. haer.*, V, 28, 4.

[120] La data del 155 ammessa da molti per il martirio di Policarpo si accorda male con quello che si sa della sua venuta a Roma al tempo di Aniceto; è piú probabile che Policarpo sia morto sotto Marco Aurelio, nel 166, come lo indica EUSEBIO. Cosí la lettera ai Filippesi può esser stata scritta verso il 150-160.

[121] *Filipp.*, 7: dove l'autore utilizza *I Giov.*, IV, 2-3.

[122] *Didaché*, VII, 1; VIII, 2.

[123] *Didaché*, X.

## II

[1] *I Tessal.*, IV, 13-V, 11.

[2] *II Tessal.*, II, 1-12.

[3] *Didaché*, XVI.

[4] *Mc.*, XIII; *Mt.* XXIV; *Lc.*, XXI (XVII, 20-37). L'allegoria dei malvagi vignaioli (*Mc.*, XII, 1-11; *Mt.*, XXI, 33-43; *Lc.*, XX, 9-18) è anch'essa una piccola apocalisse.

[5] Notiamo che se l'apocalittica cristiana si è fissata sul nome di Gesú, quella giudaica non ha cessato di divagare sul tema del Messia, perché non si è cristallizzata definitivamente su di un nome storico.

[6] Espressamente distinti in *Mc.*, XIII, 8, 14, 24.

[7] V. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes* (*Handbuch zum Neuen Testament*, 16, 1926), pp. 185-185.

[8] Sull'originaria destinazione dell'*Apocalisse*, v. CLEMEN, in « Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft », 1927, pp. 173-184.

[9] *Apoc.*, I, 5, 18; II, 8.

[10] *Apoc.*, XI, 8.

[11] V. LOISY, *Les Livres du Nouveau Testament*, pp. 558-560.

[12] La leggenda giudaica del *Martyrium* è rappresentata nell'*Ascensio Jesaiae* da I, 1-2 *a*; 6 *b*-13 *a*; II-III, 12; V, 1 *b*-14; la visione relativa alla venuta del Cristo e dell'Anticristo, da III, 13-IV, 18; l'ascensione propriamente detta, da VI-XI. L'autore di questa sembra dire (IX, 14) che « il dio di questo mondo » e i suoi ausiliari crocifiggeranno il Figlio di Dio senza conoscerlo; ma non dipende da *I Cor.*, II, 8. Sembra dire pure (IX, 16) che il Cristo visse sulla terra dopo la sua risurrezione diciotto mesi: opinione che fu quella di alcuni gnostici.

[13] A causa della sua dipendenza quasi certa dall'*Evangelio di Pietro*. Cfr. « Revue d'histoire et de littérature religieuses », 1922, p. 228.

[14] Siccome non c'è traccia certa di menzione di esso nei Padri della Chiesa, si è potuto sostenere (LABOURT, nella « Revue biblique », 1909, pp. 412-434) che tale frammento fu composto in latino verso il 500 circa.

[15] L'assenza di questo brano nelle versioni orientali potrebbe far supporre che anch'esso sia stato scritto in Occidente. Tuttavia, l'autore ce l'ha specialmente con Babilonia e l'Asia, l'Egitto e la Siria, come luoghi di persecuzione. Da notare pure la menzione dei cammelli in XV, 36.

[16] *III Sibill.*, 63-92. Cfr. *L'Apocalypse de Jean*, p. 254, 257.

[17] Poco dopo la morte di Nerone, corse la voce che egli vivesse ancora e si fosse rifugiato tra i Parti (SUETON., *Nero*, LXVII; TACIT., *Hist.*, II, 8); e vi furono dei falsi Neroni. Sull'origine della leggenda, v. F. CUMONT, *L'iniziazione di Nerône da parte di Tiridate di Armenia*, in « Rivista di Filologia Classica », 1933, pp. 145-154.

[18] Nell'*Evangelio*, la croce esce dalla tomba dietro al Cristo risorgente; nell'*Apocalisse*, Gesù dice che la croce procederà davanti a lui quando verrà nella sua gloria.

[19] Frammenti BOURIANT, pubblicati la prima volta nel 1892 nei *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*.

[20] S. GRÉBAUT, in « Revue de l'Orient chrétien », 1907-1910. Trad. del frammento greco e della versione etiopica in HENNECKE, *Neutestamentlichen Apokriphen*, Tübingen-Leipzig, 1923², pp. 314-327.

[21] Cfr. *Mc.*, XIII, 3-4; *Mt.*, XXIV, 3.

[22] Forse piú direttamente a *Lc.*, XVII, 20-37.

[23] *Atti*, I, 3-8.

[24] *Mc.*, XIII, 28; *Mt.*, XXIV, 32; *Lc.*, XXI, 29-30.

[25] *Lc.*, XIII, 6-9.

[26] Cfr. WEINEL in HENNECKE, *op. cit.*, p. 317.

[27] Cfr. *Apoc.*, XI, 3-12.

[28] L'ordine della descrizione è diverso nel frammento di Akhmim, dov'è descritta in primo luogo la felicità degli eletti e due beati anonimi prendono il posto di Mosé e di Elia come prototipi della gloria promessa.

[29] Passo oscuro nella versione etiopica, ma meglio conservato in un frammento greco (cfr. JAMES, in « The Journal of Theological Studies », aprile 1931, pp. 270-279).

[30] Anche la designazione di Roma è piú netta nel frammento greco.

[31] Non può essere che il monte degli Ulivi, menzionato all'inizio dell'opera. Da notare la stessa designazione in *II Pietr.*, I, 18.

[32] Biasimo che corrisponde a *Mc.*, VIII, 33 e che è velato in *Mc.*, IX, 6.

[33] *Mt.*, IV, 11 (*Isaia*, XLII, 1); XVII, 5 (cfr. *Mc.*, I, 11; IX, 7; *Lc.*, III, 22; IX, 36).
[34] E si cita a tal proposito *Salm.*, XXIV, 6.
[35] Cfr. *Lc.*, XXIV, 52-53.
[36] Con il rimprovero che *Mc.*, VIII, 33, ricollega al primo preannuncio della passione.
[37] *Mc.*, XIII; *Mt.*, XXIV; *Lc.*, XXI (XVII, 20-37).
[38] *Atti*, *I*, 3-11.
[39] *Giov.*, XXI, 18-19 (XIII, 36).
[40] *Mc.*, XII, 1-11, allegoria dei malvagi vignaioli, ideata inizialmente come ultimo insegnamento di Gesú a Gerusalemme (cfr. *Livres du Nouveau Testament*, p. 271).
[41] *Atti*, I, 6-8.
[42] Cfr. B.-W. BACON, *Studies in Matthew*, p. 146.
[43] *II Pietr.*, I, 12-19.
[44] La citava largamente nelle sue *Hypotyposes* (EUSEB., *Hist. Eccl.*, II, 14).
[45] Verso il 200, Roma conservava ancora nella sua raccolta scritturale, l'*Apocalisse di Pietro* sebbene fosse contestata da alcuni, accanto all'*Apocalisse di Giovanni*.
[46] La Chiesa che Erma *vede* è vecchia (*Vis.*, II, 4; egli dice di averla scambiata da principio per la Sibilla); e la Chiesa reale che *conosce* ha un'esperienza delle persecuzioni quale si acquistò dopo l'impero di Traiano.
[47] Quello che il testo tradizionale presenta come una quinta visione era, nel pensiero dell'autore, una rivelazione che serviva d'introduzione ai *Mandati*.
[48] Erma personifica le virtú, i vizi, persino delle impressioni. Non si tratta di semplice metafore; egli è ancora sotto l'influenza dell'antico animismo romano, che ravvisava un dio in ogni fenomeno. Cosí vede la Chiesa in veste di una rispettabile matrona. Riesce difficile intendere perché mai il suo Pastore, angelo della penitenza, venga dall'Arcadia, salvo che non si ammetta che la sua immagine deriva da un modello non-cristiano, che si ritrova nel Poimandres ermetico, e in contrasto col quale il Cristo giovanneo si è proclamato il vero pastore.
[49] Come si è visto (p. 15), questo Clemente può benissimo esser stato contemporaneo di Erma e identico a quello menzionato in *Vis.*, II, 4.

## III

[1] Il termine è stato messo piú volte in bocca di Gesú dagli evangelisti per una specie di anticipazione.
[2] Il *secondo* non implica né dubbio né attenuazione riguardo all'attribuzione: e deriva dal fatto che ciò che si volle soprattutto affermare fu, come dice espressamente IRENEO (*Adversus haereses*, III, 1), l'unità dell'Evangelio, sotto le quattro forme autorizzate del suo testo. Le comunità cominciarono con l'usare un solo libro evangelico, che per loro era «l'Evangelio»; molte sette gnostiche, per es., Marcione, fecero altrettanto.
[3] *I Apol.*, LXVI. La formula *Memorie degli Apostoli*, di cui si serve solitamente, non ha nulla di tradizionale; egli se ne serve per dar maggior risalto alla letteratura evangelica, da lui assimilata, non senza arditezza, ai *Detti memorabili di Socrate* di Senofonte. Non è certo che Giustino avesse l'idea di un cànone fisso; a quel che sembra, egli utilizzò di solito i Sinottici; *Giov*. pure, e fors'anche l'*Evangelio di Pietro*.
[4] *Adv. haer.*, III, 1. Il *Diatessaron* di Taziano, che è del 170 circa, è fondato sugli evangeli canonici; e, verso il 190, Teofilo d'Antiochia ha costruito pure un'armonia dei quattro evangeli. Infine, il cànone dei quattro evangeli faceva legge ad Alessandria al tempo di Clemente.
[5] Il problema dello stile neo-testamentario è ancora all'esame. È certo che i discorsi

evangelici, compresi quelli del quarto Evangelio, vennero composti originariamente nella forma ritmata degli scritti poetici dell'Antico Testamento (Salmi, Proverbi, discorsi di Giobbe). È certo altresí che almeno alcune parti furono composte originariamente nella stessa forma; cosí pure, l'intera *Apocalisse*. Lo stesso potrebbe esser avvenuto per i racconti evangelici. Il problema è stato largamente abbozzato dal padre Jousse in una dissertazione dal titolo bizzarro: *Le Style oral, rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs*, 1925. Alcune indicazioni eran già state date nel mio articolo su *Le style rithmé du Nouveau Testament*, in « Journal de Psychologie », 15 mai 1923. Gli studi pubblicati prima dal padre Schmidt (*Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien*, comunicazione all'Accademia delle Scienze di Vienna, 20 aprile 1921) hanno avuto scarsa risonanza.

[6] V. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1912², p. 259.

[7] Tale priorità risulta dal fatto che *Mc.* va considerato come fonte di *Mt.* e di *Lc.* D'altronde, è impossibile fissare date precise per le varie tappe della redazione.

[8] *Mc.*, XVI, 9-20. Questa chiusa manca nei piú antichi manoscritti, sebbene sia anteriore a essi; l'autore conosceva gli altri tre evangeli e gli *Atti degli Apostoli*. Si è supposto che sostituisca un'altra chiusa perduta o soppressa; il fatto è che con essa si è voluto colmare una lacuna apparente e accordare *Mc.* con gli altri Evangeli.

[9] Il pasto dell'unzione di Betania (*Mc.*, XIV, 3-9) interrompe i preliminari dell'arresto e del tradimento di Giuda e reduplica per anticipazione l'ultima cena, in cui tutto ciò che concerne la Pasqua e la sua preparazione appare come un sovrappiú nella relazione di un pasto ordinario, avente luogo il 13 di *Nisan*; di tale relazione (in cui il v. 24 è manifestamente una glosa) *Mc.* XIV, 23, 25, è quello che ci resta. V. *Les Livres du N. T.*, pp. 273-274.

[10] Particolari sfavorevoli agli apostoli galilaici: *Mc.*, VIII, 32-33, incomprensione di Pietro, IX, 5-6, quiproquò del medesimo; X, 35-40, domanda indiscreta degli Zebediadi; XIV, 29-31, 54, 66-72, vanterie di Pietro e suo rinnegamento; XIV, 33, 37, comportamento di Pietro e degli Zebediadi nell'orto di Getsemani. Per le dottrine: IV, 11-12, accecamento provvidenziale del popolo giudaico; X, 45, idea della morte redentrice; XIV, 22, 24, concezione mistica della cena.

[11] *Mc.*, VI, 7-13 (*Mt.*, X), missione dei Dodici; XII, 38-40 (*Mt.*, XXIII, concepito probabilmente, nella fonte, come conclusione del ministerio gerusalemitico), invettiva contro i Farisei.

[12] Cfr. nota 9.

[13] Dopo la scoperta del sepolcro vuoto, che prendono a *Mc.*, *Mt.* e *Lc.* introducono artificialmente dei racconti, completamente divergenti, di apparizioni di Gesú risorto. L'uno e l'altro si accordano nel far parlare le donne, che *Mc.*, XVI, 8, faceva tacere perché aveva coscienza di presentare, con la scoperta del sepolcro vuoto, un racconto sino allora ignorato. Questo particolare compromettente è stato corretto in *Mt.*, XXVIII, 8 e in *Lc.*, XXIV, 10-11; ma quello che i due evangelisti raccontano poi di loro testa non è concepito e congegnato meno liberamente che la scoperta del sepolcro vuoto.

[14] Cfr. B.-W. Bacon, *Is Mark a Roman Gospel?*, 1919; e la critica di questo libro nella « Revue d'hist. et de litt. religieuses », 1930, p. 627, in cui si legge: « Fu forse in mancanza di meglio che la comunità romana accettò inizialmente questo testo evangelico ».

[15] Euseb., *Hist. Eccles.*, IV, 14, 1; V, 24, 16.

[16] Tuttavia, E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart, 3 voll., 1921-1923, t. I, p. 215, t. III, pp. 595-596, crede di poter affermare che l'Evangelio è giudeo-cristiano, ma scritto prima della rottura dei vincoli con le comunità elleno-cristiane.

[17] *Mt.*, XXVII, 19.

[18] *Mt.*, I-II. Nonostante il raccordo artificiale con *Isaia*, VII, 14, l'idea della concezione per opera dello Spirito santo è di origine pagana; e si fece luce in gruppi giudeo-cristiani in quanto questi erano sensibilmente paganizzati.

[19] Specialmente in *Mt.*, XVI, 13-20.

[20] Data incerta, come tutte quelle qui indicate per gli Evangeli, dei ritocchi essendo sempre stati possibili sino alla canonizzazione definitiva dei libri evangelici e del loro testo ufficiale.

[21] Ricordi il lettore quello che si è detto piú sopra circa il carattere originariamente anonimo delle redazioni evangeliche.

[22] *Mt.*, IX, 9.

[23] Tale interpretazione del testo di Papia, più volte ammessa dallo Schleiermacher in poi, è affatto contestabile.

[24] La raccolta venne compiuta per sodisfare alle esigenze della catechèsi cristiana, ma nulla invita a supporre che il suo primo autore sia stato un discepolo di Gesú. L'ipotesi appare naturale solo se si ammette come ragione della raccolta il desiderio di fissare autenticamente l'insegnamento di Gesú. In realtà, si trattò di fornire un repertorio alla catechèsi.

[25] Cfr. p. 26.

[26] Le due prefazioni sono strettamente coordinate tra loro. Sulla mutilazione della prefazione originaria degli *Atti* nell'elaborazione redazionale, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 133-410.

[27] L'opinione comune dei critici è che Luca abbia scritto solamente il diario di viaggio degli *Atti*.

[28] *Lc.* I, 4.

[29] Il fatto sembra certo per l'*Evangelio*; cfr. p. 4, per le *Epistole*. In fondo, il modo di procedere di Marcione non fu piú arbitrario di quello degli autori evangelici.

[30] Intendiamo finzione secondaria rispetto a quello che è raccontato in *Mc.*; ma i fatti di *Mc.* han già carattere d'istruzione e di dimostrazione piú che di storia.

[31] *Lc.*, IV, 16-30, trasposizione ed elaborazione simbolica di *Mc.*, VI, 1-16, già, a suo modo, racconto piú simbolico che reale.

[32] *Lc.*, X, 1-12, reduplicazione della missione dei Dodici, – già simbolica dell'evangelizzazione d'Israele, – per significare l'evangelizzazione dei pagani, annunciata già in IV, 16-30.

[33] *Lc.*, XXIV, 50-53; tema ripreso in *Atti*, I, 9-11; il rapporto con l'*Apoc. di Pietro* è già stato segnalato a p. 40. Per la parte che attribuisce a Erode nella passione del Cristo (*Lc.*, XXIII, 6-12), il terzo Evangelio si apparenta un po' a quello di Pietro.

[34] *Lc.*, I-II. Tutta questa leggenda non è stata concepita di un solo getto. V. *L'Evangile selon Luc*, pp. 25-27, 77-132.

[35] Benché non indipendenti dalle antiche profezie, non sono costruiti su questi testi per metterne in luce l'adempimento.

[36] *Lc.* II, 34-35.

[37] Il ricco Epulone e Lazzaro, il figliol prodigo, il fariseo e il pubblicano, ecc.

[38] *Lc.*, IX, 51-XVIII, 14.

[39] V. *Les Actes des Apôtres*, introduction.

[40] Ciascuno dei due risuscita un morto, guarisce un paralitico, compie un gran numero di miracoli.

[41] *Atti*, X-XI, 18: conversione di Cornelio, largamente sviluppata per farne risaltare il significato simbolico.

[42] Tale conclusione appare garantita dall'opera di Marcione e dall'impiego del terzo Evangelio da parte di Giustino.

[43] Riconducendo a essa, per le esigenze della prospettiva, tutte le apparizioni del Risorto. Ma sembra che la redazione originale di *Lc.* ignorasse le parole della cena mistica e non considerasse come un pasto pasquale l'ultima cena. Essa doveva, quindi, esser anteriore all'introduzione della Pasqua domenicale nell'ambiente per la quale fu scritta; e se tale ambiente era Roma, ne verrebbe che l'Evangelio sarebbe stato quello di un gruppo romano che ignorava la gnosi delle lettere attribuite a Paolo, giacché l'armonizzazione di *Mc.* e di *Lc.* coincise con l'unificazione della comunità romana.

[44] Marcione non fu il solo; aveva avuto dei precursori, specialmente in Basilide.

[45] Anche di tale docetismo Marcione non fu l'iniziatore. Ma si noterà che il redattore di *Lc.* e degli *Atti* fu il solo tra gli scrittori neotestamentari il quale abbia osato di far mangiare il Cristo risorto (*Lc.*, xxiv, 42; *Atti*, i, 4; x, 41) e di farlo restare tra i discepoli per un periodo abbastanza lungo, come fecero pure alcuni gnostici.

[46] Nei racconti della risurrezione: *Lc.*, xxiv, 12 (può essere autentico), 24 (cfr. *Giov.*, xx, 3-10); 36-40 (cfr. *Giov.*, xx, 19-21, 27). È probabile che in *Atti*, xii, 1-2, il racconto originale menzionasse la morte di Giovanni insieme con quella di Giacomo, – conformemente a *Mc.*, x, 39, e alla testimonianza di Papia, – e che il redattore, che mette Giovanni in risalto nei primi capitoli, l'abbia omessa in considerazione della leggenda efesina. Cfr. *Les Actes des Apôtres*, pp. 222-223.

[47] *L'Evangile selon Luc*, p. 62; *Les Actes des Apôtres*, pp. 105-106.

[48] V. in *Atti*, i, 1-2, com'è definito il contenuto dell'*Evangelio*.

[49] Per la storia della critica, v. *Le quatrième Evangile*², pp. 18-39; e su H. Delafosse *Le quatrième Evangile*, Paris, 1925, « Revue Critique », 1er juillet 1925, pp. 239-243.

[50] Lo stile di tali discorsi è ritmico, come quello delle sentenze e dei discorsi dei Sinottici, con piú largo sviluppo del pensiero e su temi notevolmente diversi. L'ipotesi di un originale aramaico del quarto Evangelio è stata sostenuta con seri argomenti in questi ultimi tempi.

[51] Nella prospettiva dei Sinottici, sembra che il ministerio galilaico di Gesú sia durato alcuni mesi e quello gerusalemitico alcuni giorni; in *Giov.*, un ministerio di tre anni completi corona la vita di Gesú, che avrebbe avuto quarantasei anni (dato simbolico di *Giov.*, ii, 20) quando cominciò a insegnare. Cifre mistiche; ma nei quattro Evangeli, la cronologia non è che un quadro per la distribuzione della materia evangelica.

[52] Nella misura in cui si può parlare di redazioni ultime prima della canonizzazione, i cui ultimi ritocchi, per tutti e quattro gli Evangeli, potrebbero esser state contemporanee.

[53] *Giov.*, xix, 35, da raccostare a xxi, 24.

[54] Si direbbe che *Giov.*, xxi, sia stato scritto per far valere la leggenda di Pietro, archimandrita del gregge del Cristo, accordando alla meglio a essa la finzione del discepolo prediletto.

[55] Ireneo non li segnala soltanto in *Adv. haer.*, iii, 11, 9; ma prova altresí il bisogno di condannarli alla fine della sua *Esposizione della predicazione apostolica*.

## IV

[1] Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu judenchristlichen Evangelien*, Leipzig, 1911, contesta risolutamente l'asserzione di Girolamo e gli rifiuta persino qualsiasi conoscenza del libro in questione. Il Waitz in Hennecke, *op. cit.*, pp. 10-32 ed E. Meyer, *op. cit.*, I, p. 261, dubitano soltanto che Gerolamo abbia compiuto la duplice traduzione greca e latina di cui si vanta (*De viris*, 2).

[2] A detta di Eusebio, iii, 39, 16.

[3] *Giov.*, vii, 53-viii, 11.

[4] Gerol., *De viris*, 2, Il Waitz attribuisce tale citazione all'*Evangelio degli Ebrei*, anziché all'*Evangelio dei Nazareni*.

[5] Non possedendo il contesto, non si può dire quale fosse precisamente l'osservanza pasquale delle comunità nazarene; si sa solo che il loro digiuno durava tutto il tempo della passione, dall'ultima cena di Gesú sino all'ora della sua risurrezione. Sembra tuttavia

che osservassero la Pasqua domenicale: ciò che non costituisce un segno di primitività del loro evangelio.

[6] Favorevoli alla distinzione dei due evangeli sono lo SCHMIDTKE, il WAITZ, il MEYER; contrario, il LAGRANGE (« Revue biblique », 1922, pp. 161-181, 321-349).

[7] I frammenti certi di questo evangelio son quelli che troviamo in EPIFANIO, *Haeres.*, 30, (PREUSCHEN, *Antilegomena, Die Reste der ausserkanonischen Evangelien*[2], pp. 9-12). Il WAITZ, *op. cit.*, p. 44 ss., vorrebbe aggiungervi alcune citazioni dell'*Evangelio degli Ebrei* e delle omelie clementine.

[8] Vi si faceva dire al Cristo: « Io sono venuto a distruggere i sacrifici, e se voi non cessate di sacrificare, la collera non cesserà di colpirvi. ».

[9] Il WAITZ ne pone la composizione verso il 100-130, tra i Sinottici e *Giov.*

[10] Raccolti e tradotti in PREUSCHEN, *Antilegomena*[2], pp. 2-3, 135-136; tradotti e commentati dal WAITZ, *op. cit.*, pp, 58-69.

[11] *Stromateis*, III, 13, 92.

[12] *II Clem.*, p. 12.

[13] *In Lucam*, I, commentando l'ἐπεχείρησαν di *Lc.*, I, I.

[14] Intervento di Salomé che rivolge a Gesú una domanda sulla fine del mondo; insistenza del Cristo nel parlare della scomparsa di tutto ciò che si attiene alla sessualità nello stato di consumazione; aria di mistero sull'argomento.

[15] EPIFANIO, *Haeres.*, 62, 2.

[16] Testo greco e traduzione in PREUSCHEN, *Antilegomena*[2], pp. 15-20, 145-150. Trad. franc. nei *Livres du N. T.*, pp. 706-709.

[17] Non è certo né molto probabile che dipenda dal quarto Evangelio nella sua forma canonica; per il suo spirito e la sua composizione apparterebbe piuttosto all'epoca precanonica.

[18] EUSEB., *Hist. Eccl.*, VI, 12. Da notare che il vescovo, senza aver esaminato lo scritto, ne aveva in un primo tempo permesso la lettura nella comunità in cui lo aveva trovato; in seguito, essendo stata la sua attenzione risvegliata dal carattere docetistico di alcuni passi, la proibí per tale motivo.

[19] Dove ne incontriamo la piú antica testimonianza. La *Didascalia siriaca*, composta probabilmente verso l'inizio del sec. III, ne tradisce pure l'influenza.

[20] Da notare l'analogia del caso con quello di *Mc.*

[21] Quest'evangelio, come quelli di Valentino e di Marcione, fu scritto per un gruppo reclutato dall'autore. Siccome la Chiesa non era ancora gerarchizzata, il tentativo di tali dottori non aveva nulla di anormale e, a parte le tendenze particolari di ciascuno, il procedimento di composizione non era molto piú libero di quello degli evangeli canonici.

[22] CLEM. ALESS., *Strom.*, VII, 17, 106. IRENEO (*Adv. haer.*, III, 11, 9) dice che l'*Evangelio della Verità* non aveva nulla di comune con gli evangeli canonici; ma lo aveva letto?

[23] Ritorneremo altrove su Marcione, il suo *Evangelion* e il suo *Apostolicon.*

[24] Sugli evangeli di Matteo, Filippo, Giuda, Eva, Maria, ecc., v. HENNECKE, *op. cit.*, pp. 68-71.

[25] V. HENNECKE, *op. cit.*, pp. 72-75. Non è sicuro che Taziano lo abbia composto dapprima in siriaco, e non in greco.

[26] Si attribuisce a queste tendenze la soppressione di ciò che concerne la nascita terrestre del Cristo, il carattere non pasquale dell'ultima cena, ecc. V. HENNECKE, *op. cit.*, p. 74.

[27] È evidente che l'epifania terrestre di Gesú fu a lungo limitata al tempo compreso tra il suo battesimo e la sua risurrezione (*Mc.*, *Giov.*, *Evangelio degli Ebioniti*, BASILIDE, ecc.). L'idea della concezione miracolosa è per se stessa mitologica e non implica diversamente l'encratismo. È possibile che lo gnosticismo abbia iniziato l'esaltazione di Maria e di Gesú bambino; sulla *Genna Marias*, segnalata da EPIFANIO, *Haeres.*, 26, 2, v. HENNECKE, *op. cit.*, p. 82, 83, 109.

[28] Sulla storia abbastanza complicata di questo libro e la sua penetrazione tardiva in Occidente, v. HENNECKE, *op. cit.*, pp. 84-93. Esso fu ideato per far valere la verginità di Maria *ante partum*, *in partu*, *post partum*. I fratelli e le sorelle di Gesú vi sono presentati come nati da un primo matrimonio di Giuseppe, che sarebbe stato già vecchio quando sposò Maria. Girolamo trasformò i fratelli e sorelle di Gesú in cugini, e la tradizione occidentale lo seguí.

[29] V. HENNECKE (MAYER), *op. cit.*, pp. 93-102.

[30] V. HENNECKE (STÜLCKEN), p. 77.

[31] *I Apol.*, XXXV, XLVIII.

[32] *Apologeticum*, XXXI.

[33] Πράξεις, περιόδοι. Tutto il lavorio dell'immaginazione cristiana sulle origini è abbastanza bene riassunto in una citazione derivata dal settimo libro delle *Hypotiposes* di CLEMENTE ALESSANDRINO che troviamo in EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, II, 1, 4: « Dopo la risurrezione, il Signore aveva trasmesso la gnosi a Giacomo il Giusto, a Giovanni e a Pietro; questi la trasmisero agli altri apostoli, gli altri apostoli ai settanta discepoli, tra i quali era Barnaba ». Frammento di gnosi piú o meno giudeo-cristiana. La letteratura canonica (Evangeli e *Atti*) mostra piuttosto la preoccupazione di mettere l'insegnamento autentico di Gesú nei discorsi da lui pronunciati durante la sua vita mortale; ma potrebbe darsi che la tradizione gnostica non fosse, sotto ogni aspetto, meno antica.

[34] Notiamo che gli *Atti* canonici hanno raccolto una leggenda di Pietro e una leggenda di Paolo già sufficientemente sviluppate, la redazione le combina con dati piú sicuri in una sintesi antignostica. L'HENNECKE (*op. cit.*, p. 140) ha scritto a ragione che la questione del falso letterario nel cristianesimo primitivo è ancora da trattare da cima a fondo.

[35] Il libro non è per nulla marcionitico, ma docetico all'estremo grado: umanità apparente, morte apparente, il tutto simbolico. Identificazione assoluta del Cristo con Dio.

[36] *De Baptismale*, XVII.

[37] Sugli *Atti di Paolo*, – opera di tendenza encratistica, ma di un cattolicesimo comune, non gnostico, – v. HENNECKE (ROLFFS), *op. cit.*, p. 192-212.

[38] Forse oggi si trascurano troppo tali apocrifi clementini, intorno a cui la scuola del Baur ha fatto tanto rumore verso la metà del secolo scorso. Bisogna distinguervi: i *Kerygmata*, opera di gnosi giudeo-cristiana, e le *Praxeis*, opera di cristianesimo antignostico, in cui sono raccontate le lotte di Pietro contro Simone da Cesarea sino ad Antiochia. Sulla storia molto complicata di tale compilazione, v. HENNECKE (WAITZ), *op. cit.*, pp. 212-215 e O. CULMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, 1930.

[39] Sugli *Acti Vercellenses* e gli altri testimoni della leggenda romana, v. HENNECKE (FICKER), pp. 226-230. Per gli *Atti di Andrea*, *ibid*, pp. 249-251.

[40] Discussione e traduzione in HENNECKE (W. BAUER e R. RAABE), *op. cit.*, pp. 256-289.

[41] Per se stesso, Giustino sarebbe un filosofo moralista, proclive a prendere il cristianesimo come una filosofia morale e a farlo gradire come tale dai pagani.

[42] Cosí Celso, sebbene ci sia noto soltanto attraverso Origene, ci dà l'impressione che avevano del cristianesimo le persone colte al tempo di Marco Aurelio e ci mostra che il conflitto, apparentemente irriducibile, tra paganesimo e cristianesimo sarebbe potuto finire con l'incorporazione del cristianesimo nella religione imperiale, in cui confluivano sincretisticamente tutti i culti, se il cristianesimo ellenizzato non fosse stato abbastanza forte da farsi accettare alla fine come religione dell'impero.

Capitolo Secondo

# L'EVANGELIO DI GESÙ

Quando Tacito, narrando negli *Annali* l'incendio di Roma del 64, si trova condotto a parlare dei cristiani dice che « il fondatore di tale setta, Cristo, era stato mandato a morte, durante l'impero di Tiberio, dal procuratore Ponzio Pilato; ma l'esiziale superstizione, repressa per il momento, prorompeva di nuovo, non soltanto in Giudea, focolare di quel morbo, ma in Roma stessa, dove confluiscono da ogni parte e trovan seguaci tutte le piú abbominevoli e vergognose superstizioni » [1].

Al tempo in cui Tacito formulava tale giudizio sul cristianesimo e il suo fondatore, Plinio il Giovane scriveva analogamente a Traiano che, nelle loro adunanze, i cristiani innalzavano « un canto a Cristo come se fosse un dio » [2]. All'inizio del secondo secolo, l'opinione ufficiale degli alti funzionari e delle persone colte era, dunque, che il cristianesimo, setta nata dal giudaismo al tempo di Tiberio, fosse stato fondato da un agitatore mandato a morte da Pilato e che i suoi seguaci non avevano tardato a onorare del loro culto. Né Plinio né Tacito avevan letto gli Ev ngeli; la loro opinione era quella che il personale amministrativo dell'impero si era formata interrogando i cristiani; o piuttosto, – dato che, secondo Tacito, l'opinione risaliva al tempo di Nerone, – si deve ritenere che essa si sia formata in base sia alle informazioni ricevute dalla Giudea sia alle dichiarazioni fatte dagli stessi cristiani nei processi subíti davanti

ai tribunali romani, a cominciare da quello di Paolo e da quello dei màrtiri del 64. I cristiani, pertanto, entrarono nella storia richiamandosi a Gesú detto il Cristo, crocifisso sotto Ponzio Pilato; e coloro che, sin da principio, si opposero alla loro propaganda ammisero al pari di loro il fatto di Gesú.

Quindi, per lo storico disinteressato, il vero problema non è quello di sapere se Gesú sia esistito o no, bensí quello di determinare quali siano stati, nella realtà effettiva, la sua azione e il suo insegnamento, e come abbiano preparato il movimento nato da lui. Considerato nel culto e nella tradizione cristiana, il Cristo appare incommensurabile a qualsiasi grandezza umana; ma, considerati come fatti storici, l'apparizione di Gesú e la genesi del cristianesimo non sono né piú né meno spiegabili dell'apparizione di Maometto e della genesi dell'islamismo. Si tratta soltanto di studiare le condizioni di tale apparizione e di tale genesi, nell'età e nell'ambiente in cui ebbero luogo; e, per quanto concerne Gesú, l'ambiente giudaico della Palestina e il tempo, probabilmente abbastanza breve, nel quale si svolse la missione del novatore galilaico.

## I

In un precedente volume si è visto come il regno di Erode il Grande fosse stato dapprima diviso tra i suoi tre figli; e come, alcuni anni dopo, nel 6 della nostra èra, la parte toccata ad Archelao, cioè la Giudea propriamente detta insieme con la Samaria, fosse finita sotto il dominio diretto di Roma [3]. Da questo avvenimento si può datare la crisi che condusse alla genesi del cristianesimo e alla rovina della nazione giudaica. Non che essa non sia cominciata molto tempo prima, ossia, sin dall'epoca della cattività di Babilonia, quando l'escatologia giudaica cominciò a orientarsi verso il programma di una restaurazione nazionale, accompagnata da una rigenerazione morale e religiosa del popolo eletto; e, specialmente, dal tempo in cui la malaccorta politica di Antioco Epifane aveva suscitato la reazione della fede ebraica, e la convinzione di un intervento

prossimo e decisivo di Dio per l'instaurazione del suo regno, attraverso la distruzione dell'impero oppressore: alimentando cosí un'eccitazione, la quale trovò piuttosto nuova esca che appagamento nella formazione di una monarchia nazionale. Ma la riduzione della Giudea a provincia romana scosse sin nel profondo la coscienza ebraica; e la crisi che ne derivò poté trovare il suo sbocco soltanto, da un lato e per una piccola minoranza d'Israeliti, nella progressiva spiritualizzazione della speranza per opera dell'Evangelio; dall'altro, per la grande maggioranza, nell'annientamento del nazionalismo giudaico. E non bisogna dimenticare che sia l'uno che l'altro processo storico si compirono soltanto per gradi. Verso la fine del primo secolo della nostra èra, nel tempo in cui fu scritta l'*Apocalisse*, la speranza cristiana era ancora ardentemente rivoluzionaria; e il fanatismo ebraico non fu schiacciato in modo definitivo neppure con la distruzione di Gerusalemme, nel 70, ma solamente con la repressione di una nuova rivolta al tempo di Adriano.

Durante tale crisi la Galilea costituí un focolare di ardente nazionalismo. Da essa uscí quel Giuda, che Giuseppe Flavio presenta come il fondatore della setta intransigente [4], da lui messa a paragone con quelle dei Sadducei, dei Farisei e degli Esseni. Giuda il Galileo non fu, certo, un maestro di filosofia religiosa o di vita ascetica; storicamente, fu soltanto un capo di bande o, piuttosto, di briganti. Ma costituisce l'esempio tipico di una mentalità comune: della fede cieca ed assoluta, aspirante a realizzare nella sua pienezza l'idea del regno di Dio. Il principio ispiratore degli Zeloti, – su questo punto possiamo credere a Giuseppe Flavio [5], – era che gli Israeliti, popolo e figli di Dio, non avevano sulla terra altro sovrano legittimo che il signore del cielo. Quindi, la dominazione romana era sacrilega, il suo esercizio un'usurpazione empia, e bisognava rifiutare il tributo a Cesare [6]. La rivolta contro l'impero idolatra era il piú sacro dei doveri. E poiché la potenza romana era quello che sappiamo, tale dovere, cosí semplice, costituiva la suprema follia.

Non tutti i Giudei traevano le medesime conseguenze da un principio che era divenuto, in fondo, il principio stesso della fede ebraica. I Sadducei eran proclivi a pensare che il regno di Dio con-

sistesse essenzialmente nell'osservanza della Legge [7]; gli Esseni credevano di possederlo nel loro mistero e, nell'eternità avvenire, lo scorgevano nell'ascensione delle anime presso Dio [8]. Gran parte dei Farisei colti, pur vagheggiando un regno di Dio sulla terra e ammettendo la risurrezione dei morti, non pensavano che si dovesse contribuire con la violenza all'avvento d'un ordine di cose che solo la potenza divina poteva instaurare [9]. Ma tali speranze, di cui si avrebbe torto a negare la diversità, praticamente non si combattevano l'una con l'altra; sussistevano in seno al giudaismo, associandosi nella comune fede nell'eccellenza della rivelazione che faceva di Israele il popolo privilegiato di Dio e in un avvenire nazionale che la protezione divina avrebbe reso glorioso. In fondo, il dominio straniero era inviso a tutti; e quando, al tempo di Nerone, scoppiò la grande rivolta, pochi furono, sembra, i credenti sinceri che compresero l'inutilità di tale sforzo disperato [10].

Favorita dalle circostanze storiche, la fede eccitava sempre piú l'immaginazione popolare, creando un'atmosfera di crescente tensione propizia alla nascita di un movimento religioso [11]. Se all'inizio della nostra èra, nella Palestina e nella regione del Giordano, pullularono le sette, non fu per puro caso. Giovanni il Battista, Simone il Mago, Elxai [12] sono, ciascuno nel suo genere, dei testimoni della crisi religiosa da cui ha tratto origine anche il cristianesimo. Le sette che fondarono non ebbero la fortuna grandiosa di questo, ma gli sono piú o meno imparentate; e se si vede bene come non ebbero lo stesso successo, meno facile è dire perché, il gioco delle circostanze e il carattere degli uomini non essendoci sufficientemente conosciuti. Tra costoro, quello sul cui insegnamento e sulle cui azioni c'importerebbe maggiormente di esser informati con esattezza è Giovanni il Battista, perché il cristianesimo fa dipendere, sino a un certo punto, la propria origine da lui, mentre Simone ed Elxai, che pure dipendono da Giovanni [13], furono piuttosto dei rivali del cristianesimo, nella prima fase del suo sviluppo.

Giovanni apparve prima di Gesú. La setta battista, da lui fondata, fu per il cristianesimo una rivale di cui la letteratura evangelica ha combattuto le pretese [14]. Ma quanto gli Evangeli raccontano di

Giovanni è leggenda tendenziosa; e il passo relativo a lui, in Giuseppe Flavio [15], sebbene comunemente ammesso dai critici, è di un'autenticità sospetta; e, del resto, è piuttosto vago. Gli Evangeli son piú precisi senza essere piú sicuri. Anche se fossero stati attinti dalla tradizione battista [16], i racconti sulla nascita di Giovanni che leggiamo nell'Evangelio di Luca resterebbero pur sempre una finzione. La testimonianza che Giovanni avrebbe reso a Gesú, presentandosi come il precursore del Messia [17] oppure designando espressamente Gesú come il Messia atteso [18], è un'altra finzione, concepita dall'apologetica cristiana per attenuare o dissimulare la dipendenza originaria del cristianesimo dalla setta battista. La stessa descrizione del martirio di Giovanni nei primi due Evangeli [19] offre pochissime garanzie di autenticità: Erodiade è una nuova Jezabel, che perseguita il nuovo Elia. Tutto ciò che si può ritenere di tale leggenda è il fatto della morte, ordinata da Erode Antipa.

Sembra certo che Giovanni si sia presentato come inviato da Dio, come il profeta del novissimo giorno: come un profeta la cui missione non era subordinata a quella di nessun altro, nemmeno a quella del Messia. Non era il precursore di altri fuor che di Dio nel suo grande giudizio [20], salvo che non abbia subordinato se stesso al Figlio dell'uomo, al grande Inviato; ma non cosí lo intesero i suoi seguaci. Fu primieramente nella setta battista che Giovanni venne proclamato « profeta e piú che profeta » [21]; che venne riferito a lui il testo di Malachia: « Ecco che io invio il mio messaggero perché prepari la via dinanzi a me » [22]; che si disse: « Tra i nati di donna non è sorto mai alcuno piú grande di Giovanni il Battista » [23]. Tutto ciò venne conservato nella tradizione evangelica per esservi corretto; ma non sarebbe stato necessario correggerlo se non fosse stato professato. Analogamente, non è credibile che Giovanni abbia in antecedenza screditato il proprio battesimo e accreditato il battesimo cristiano, dichiarando che il proprio battesimo era semplicemente un simbolo, e che il battesimo vero, il solo efficace, sarebbe stato quello amministrato dal Cristo nello Spirito santo [24]. La tradizione evangelica fa dire questo a Giovanni per non confessare che i cristiani derivarono il loro rito dalla setta battista. Né si può escludere

che il modo singolare con cui Matteo e Marco parlano della morte e della sepoltura del Battista, facendo dire ad Erode Antipa, a proposito di Gesú e dei suoi miracoli, che Giovanni era « risuscitato », tradisca l'intenzione d'infirmare la fede della sua setta nella sopravvivenza del profeta martire. Nel parlare della sepoltura di Giovanni, Marco [25] ha tutta l'aria d'insinuare che non fu seguita da risurrezione; e leggendo Matteo [26] si ha l'impressione che i suoi discepoli, recandosi ad annunciare a Gesú la morte del loro maestro, vogliano significare la fine della sua missione provvidenziale. La cosa non era certo intesa cosí nella sua setta.

Giovanni dev'esser stato, dunque, qualche tempo prima di Gesú, un predicatore del regno di Dio. Esercitò il suo ministerio lungo il Giordano, nelle terre del tetrarca Erode Antipa [27]. Era probabilmente un asceta, alla maniera degli Esseni, benché, con ogni probabilità, non sia appartenuto alla loro setta, giacché esercitò un'azione tutta personale e fondò una setta sua propria. Per certi aspetti, la sua figura assomiglia a quella dell'eremita Bano di cui parla Giuseppe Flavio [28]. Inutile dire che non era Sadduceo: con ogni probabilità Matteo lo fa predicare contro i Farisei per uniformarlo a Gesú [29]. Annunziava l'avvento imminente del gran regno, e attendeva tale avvenimento soltanto da Dio. Era certamente esente da preoccupazioni apocalittiche; e, – estraneo qual era, e come sembra che fosse anche Gesú, alla scienza delle scuole, – non entrava nelle speculazioni e nelle ricerche relative ai preliminari della fine. Insisteva sulla necessità di prepararsi con la penitenza al giudizio di Dio; e in previsione di questo istituí, o per lo meno adottò, un vero e proprio sacramento di purificazione, che diveniva perciò stesso una garanzia di salvezza [30]. Tale sacramento era semplicemente un battesimo, un'immersione nelle acque del Giordano [31]. Anche in questo egli si accostava agli Esseni. Ma, mentre questi moltiplicavano le abluzioni e i bagni, Giovanni, a quanto sembra, attribuiva particolare importanza all'immersione totale che faceva praticare ai suoi adepti: simbolo di conversione, segno efficace di assoluzione, di rigenerazione.

Va rilevato che in tale economia della salute non trovava posto

non solo il sacrificio, ma nemmeno l'idea del sacrificio [32]. Quindi, la morte del profeta non fu interpretata dai suoi proseliti come un sacrificio espiatorio per la redenzione dei peccatori. Il rito di purificazione piú significativo e, al tempo stesso, piú semplice, piú comune e, si potrebbe aggiungere, piú anticamente e universalmente praticato, era ritenuto sufficiente a porre l'uomo di buona volontà in condizione di affrontare il giudizio di Dio. È presumibile che neanche Giovanni, come gli Esseni, condannasse i sacrifici legali; ma nella sua dottrina della salute prescindeva da essi, giacché il sacrificio rituale non aveva senso per la sua vita religiosa. Del resto, se non è assolutamente certo che il battesimo non fosse suscettibile di reiterazione, è indubbio però, che era unico nel suo rito proprio per ciascun individuo, come il battesimo cristiano, con il quale non sarebbe stato paragonato se fosse stato soltanto un bagno rinnovellabile.

A primo aspetto, sembrerebbe che Giovanni non sarebbe dovuto essere, per l'autorità politica, piú preoccupante degli Esseni. Ma questi non annunciavano prossimo il giudizio di Dio; la loro anima, debitamente purificata dalla continenza, le sacre abluzioni, le sacre àgapi, le sante preghiere, poteva, dopo morte, ritornare in cielo, senza turbare l'ordine stabilito sulla terra [33]. Invece, il giudizio universale annunciato da Giovanni non implicava soltanto la rimunerazione dei giusti e il castigo dei malvagi, ma anche una rivoluzione immediata e completa, che avrebbe instaurato il regno di Dio facendo scomparire i poteri umani. Prospettiva che i pastori dei popoli non potevano considerare con occhio indifferente, nemmeno se tale occhio fosse stato quello di uno scettico. Un'attesa di tal genere agitava gli spiriti in un senso poco favorevole alla tranquillità dei governi.

Antipa pose fine alla predicazione del Battista, facendolo imprigionare e poi decapitare. Le circostanze di tale imprigionamento e di tale morte ci sono ignote; ma possiam supporre senza temerità che l'agitazione provocata da Giovanni apparve pericolosa all'autorità politica. Non era possibile, infatti, che rimanesse molto a lungo in un àmbito puramente morale e che l'impazienza del giu-

dizio divino non finisse col compromettere l'ossequio ai poteri costituiti. Poiché, forse, l'arresto del profeta non era bastato a ricondurre la calma in tutti gli spiriti, il tetrarca giudicò opportuno togliergli la vita.

Tuttavia, la sua morte non scoraggiò i suoi seguaci: caso che merita di esser notato per l'analogia che presenta con quello di Gesú. Giovanni lasciò dietro di sé una setta resa inoffensiva dalla morte del suo fondatore, ma che continuò a richiamarsi a lui. Sembra che essa si sia perpetuata specialmente nella Transgiordania, dove sopravvissero pure gli Esseni, i giudeo-cristiani, gli Elchesaíti. Gli indizi di una sua diffusione ad Alessandria e in Asia, nei primi tempi cristiani, che si è creduto di trovare, sono assai fragili; giacché non sembra che l'autore degli *Atti*, – parlando di Apollo e dei dodici discepoli di Efeso i quali conoscevano solamente « il battesimo di Giovanni » [34], – si riferisca a seguaci del Battista; e la polemica del quarto Evangelio, – che mira a colpire al di là di Giovanni l'economia religiosa del giudaismo, – non implica necessariamente che la setta battista fosse rappresentata a Efeso. Cosí pure, non sembra che il posto attribuito dai Mandei a Giovanni nella loro tradizione risalga alle origini della setta, ma piuttosto che gli sia stato assegnato al tempo dell'Islàm per dare maggiore risalto alla setta stessa e nell'interesse della sua conservazione. Ma, sebbene Giovanni non sia stato il precursore di Gesú nel senso in cui lo intese la tradizione cristiana, Giovanni e la sua setta furono storicamente, in un senso profondamente vero, i precursori del Cristo e del cristianesimo.

## II

Sebbene la leggenda e il mito abbiano nella tradizione evangelica un posto notevole, su Gesú ne sappiamo un po' di piú che su Giovanni il Battista. Lo stesso lavoro mitico e leggendario implicito in essa rende a suo modo testimonianza all'iniziatore del movimento cristiano. Checché sia stato detto in contrario, non c'è documento cristiano delle origini che non implichi la storicità di

Gesú. Gli stessi gnostici docetici, i quali negavano la materialità del corpo del Cristo e la realtà fisica della sua passione, credevano al pari della gran massa dei cristiani alla storicità di Gesú e della sua epifania terrestre. Il loro Cristo, a un tempo visibile e immateriale, non era per loro un fantasma senza realtà, un oggetto da visionari, come sembrano credere talora alcuni mitologi. E gli autori pagani piú ostili al cristianesimo, da Tacito sino a Celso e all'imperatore Giuliano, hanno considerato Gesú come una personaggio storico. Il Cristo era per loro un agitatore galilaico finito in malo modo, e di cui i seguaci avevano avuto la ridicola pretesa di fare un dio. Se volesse sostituire Gesú con un mito, la critica s'impegnerebbe in una via senza uscita e in sottigliezze senza fine. Nondimeno, è vero che Gesú è vissuto nel mito, e che il mito lo ha innalzato sino ai fastigi della storia.

Non si sa dove nacque, tranne che era della Galilea. La piú antica leggenda lo mostra a Cafarnao e nella regione a nord-ovest del lago di Tiberiade; probabilmente era originario di là. Il mito lo ha fatto nascere a Betleem, e della stirpe di David, ma solo per l'adempimento di profezie arbitrariamente interpretate [1]; in tali affermazioni non c'è alcun fatto di tradizione primitiva e storica. Del resto, lo stesso mito è pieno di contradizioni. Perché Gesú nasca a Betleem, Matteo vi pone il domicilio dei suoi genitori; poi, per condurlo in Galilea, immagina che Giuseppe, dopo la fuga in Egitto, non abbia osato ritornare nel suo paese e che si sia stabilito a Nazareth, donde Gesú si sarebbe recato a Cafarnao: tutto ciò, d'altra parte, in virtú di un'esegèsi tra le piú fantastiche, avrebbe realizzato antiche profezie [2]. Da parte sua, Luca suppone che i genitori di Gesú abitassero Nazareth e che Gesú sia nato per caso a Betleem, dove i suoi si erano recati per il censimento a cui presiedette Quirinio. Non si capisce perché Giuseppe, anche se fosse stato discendente di David, avrebbe dovuto farsi iscrivere nel luogo donde i suoi avi eran partiti da un millennio. Ma l'evangelista non si è accorto nemmeno di contradirsi, facendo nascere Gesú sotto il regno di Erode, morto nell'anno quarto prima della nostra èra, e nell'anno del censimento, che ebbe luogo dopo la deposizione di Archelao, nell'anno sesto di quest'èra [3]. In realtà, la

tradizione evangelica ignorava in quale località della Galilea e in quale anno Gesú fosse nato. Né era meglio informata sulla sua origine davidica, poiché la giustificava con due genealogie che si contradicevano e si annullavano l'una con l'altra [4]: essa fece di Gesú un discendente di David perché il Messia doveva esser tale [5].

La stessa tradizione ha fissato il domicilio della famiglia di Gesú a Nazareth allo scopo di spiegare cosí il soprannome di *Nazoreo*, originariamente unito al nome di Gesú e che rimase il nome dei cristiani nella letteratura rabbinica e nei paesi d'Oriente. « Nazoreo » è certamente un nome di setta, senza rapporto con la città di Nazareth, tranne forse quello di una comune etimologia. Non è neppure in rapporto con i *nazir*, o « consacrati », menzionati nell'Antico Testamento. Il nome s'incontra piú tardi come proprio delle sette giudeo-cristiane, ed è portato pure dai Mandei. È plausibile che appartenesse originariamente alla setta battista [6]. Lo stesso Gesú, prima di svolgere un ministerio indipendente, potrebbe aver fatto parte di tale setta. Ma quel che gli evangelisti raccontano dei suoi rapporti con Giovanni appartiene alla leggenda: il messaggio di Giovanni prigioniero a Gesú serve soltanto a inquadrare le considerazioni destinate a provare la superiorità di Gesú e dell'Evangelio sopra Giovanni e la sua predicazione [7]. Il racconto del battesimo di Gesú da parte di Giovanni non è altro che il mito d'istituzione del battesimo cristiano [8] e mira a far valere come una disposizione d'ordine provvidenziale l'autonomia del cristianesimo quale istituto di salvezza nei confronti delle altre sette battiste e del giudaismo. Di tale autonomia attesta una consapevolezza che può essersi affermata soltanto dopo il 70. I nostri stessi testi mostrano che tale racconto subí, nella tradizione, continui ritocchi [9]. Di carattere mitico è pure il racconto della tentazione nel deserto; e anche l'evoluzione di questo mito è attestata dal Nuovo Testamento [10].

Nella tradizione comune degli Evangeli, Gesú è un predicatore ambulante, come prima di lui Giovanni il Battista: entrambi ci sono presentati come insegnanti non alla maniera dei rabbini del loro tempo, ma piuttosto come i profeti di un solo oracolo [11]. Nella tradizione dei Sinottici, Gesú è altresí un esorcista taumaturgo [12]; nel quarto

Evangelio, il taumaturgo prevale e l'esorcista scompare, come pure vien soppressa la tentazione nel deserto. Tuttavia, l'ufficio di esorcista è molto piú conforme alla verità del tempo di quello di grande taumaturgo, al quale non sembra che Gesú abbia realmente aspirato. Del resto, per quanto concerne la storia di Gesú, non è necessaria una discussione particolareggiata dei miracoli a lui attribuiti. Appartengono al genere delle « virtú » [13], considerate allora inerenti a un ministerio come il suo; son stati concepiti secondo modelli correnti, e anzi son presentati come tipici, essendo al tempo stesso tipi di serie, ed elevati, già nei primi tre Evangeli, ma soprattutto nel quarto, a simboli dell'opera spirituale compiuta dal Cristo [14]. Sotto questo aspetto, anticipano la formazione del mistero cristiano. Ma è indubitabile che il dono di compier guarigioni venne attribuito a Gesú quand'era ancor vivo, e che egli lo esercitò volontariamente. I primi missionari cristiani furono dei predicatori esorcisti [15]; tale era stato senza dubbio Gesú, e i suoi discepoli ne seguirono l'esempio. Il cristianesimo non sorse in un'atmosfera di trascendente misticismo o di sapienza teologale.

Merita di esser rilevato che la tradizione non fa mai predicare Gesú nelle grandi città, tranne, alla fine, a Gerusalemme. Ce lo mostra mentre percorre le borgate o i villaggi della Galilea o entra in modeste sinagoghe; ma non dice che si sia mai recato a Tiberiade, città profana, residenza ordinaria del tetrarca, o in qualche altra città importante. Bisogna credere che le città non fossero l'ambiente che gli conveniva. Deve aver frequentato i pescatori del lago di Genesaret, gli umili artigiani e gli operai delle campagne vicine. Non sembra che il quadro del suo ministerio in Galilea sia stato molto esteso. Quasi tutti i ricordi, nella misura in cui ci sono, si riferiscono a Cafarnao e ai dintorni. Quindi, Gesú deve aver insegnato, per qualche tempo, con un certo successo, in alcuni villaggi, tutt'al piú in alcuni cantoni della Galilea. La tradizione non può avere inventato un teatro cosí piccolo e oscuro per una missione che credeva tanto grande; e il rapporto con un testo d'Isaia, indicato da Matteo, dev'esser stato trovato in séguito [16]. I viaggi ch'essa fa compiere a Gesú fuori della Galilea non sono viaggi missionari;

se sono realmente accaduti, debbono aver avuto luogo alla fine del ministerio galilaico; e sembra che Gesú li abbia intrapresi per sfuggire ad Antipa, quando questi venne a conoscenza dell'agitazione suscitata dalla sua predicazione [17]. Ci vien riferito, ed è probabile, che egli non tardò a raccogliere intorno a sé un certo numero di compagni, che lo seguivano regolarmente; tuttavia, i racconti di vocazione tramandatici sono tipici e simbolici [18]. Quanto a quello che gli Evangeli raccontano delle folle che si accalcavano sui passi del predicatore, delle migliaia di persone accorse da tutta la Palestina e la Transgiordania per ascoltare il *Discorso della montagna*, bisogna tener conto dell'esagerazione devota [19]. La predicazione di Gesú non poteva trovare larga eco al di fuori della Galilea; e il *Discorso della montagna*, compilazione di sentenze o passi didattici originariamente distinti, non venne mai pronunziato.

L'insegnamento attribuito dalla tradizione a Gesú può darci soltanto un'idea approssimativa di quella che fu realmente la sua predicazione. Il suo insegnamento, si può ben dirlo senza paradosso, non fu mai raccolto. Né il predicatore né i suoi piú fedeli ascoltatori pensavano a fissarne il contenuto per tramandarlo ai posteri; la prospettiva imminente del regno di Dio impediva qualsiasi preoccupazione di tal sorta. Dopo la morte di Gesú, i primi apostoli continuarono ad annunciare il prossimo avvento, che doveva esser quello del Cristo nella sua gloria. Solo dopo un certo tempo, quando i gruppi dei fedeli si furono organizzati in comunità permanenti, sorse l'esigenza di un'istruzione piú completa, nella quale l'insegnamento di Gesú e l'insegnamento su Gesú, già singolarmente cresciuto e modificato, si trovarono sempre piú commisti insieme per formare i libri di catechèsi liturgica, a cui si conservò il nome di *Evangelio*.

I nostri Evangeli, non esclusi i Sinottici, racchiudono piú gli elementi delle primitive catechèsi cristiane che insegnamenti realmente impartiti da Gesú in Galilea e a Gerusalemme, e non è necessario dimostrare che la gnosi mistica del quarto Evangelio gli fu totalmente estranea. Gli venne costituito un insegnamento, come gli fu costituita una leggenda, e attingendo a molteplici fonti. Una parte delle

sentenze che formano la tradizione dei Sinottici è stata presa nell'insegnamento dei rabbini; l'insieme, compresi i motivi d'indole ellenistico-cristiana, è d'intonazione giudeo-ellenistica [20]. Si può dire tutt'al piú che l'insegnamento dei primi tre Evangeli è concepito alla maniera di quello impartito da Gesú ed è abbastanza direttamente compenetrato del suo spirito. Ma nulla appare piú vano della pretesa di ricostruire l'insegnamento del Cristo distribuendo in un ordine piú o meno logico le sentenze e i discorsi sparsi nei Sinottici: discorsi che né in tale ordine né in quello in cui si trovano riflettono direttamente il pensiero di Gesú, ma appaiono costruiti in funzione delle comunità cristiane, dei loro bisogni, delle loro inquietudini, delle loro sofferenze, delle loro difficoltà interne, della loro situazione nel mondo pagano e della loro polemica con i Giudei. Può darsi che i principi generali a cui s'informano siano stati enunciati o presentiti da Gesú; ma, rigorosamente parlando, il contenuto dei discorsi e sentenze cosidetti evangelici è altra cosa dalla sua predicazione personale.

Taluni [21] si son lusingati di riconoscere delle affermazioni sicuramente autentiche di Gesú in certe proposizioni che appaiono piú o meno in contrasto con l'antica cristologia o che costituiscono altrettante difficoltà per l'apologetica. Tale, ad esempio, la parola: « Perché mi chiami buono? Solo Dio è buono »[22], che sembra presentare il Cristo come un uomo non esente da imperfezioni. Tale il grido di Gesú morente: « Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato » [23]; o il *lógion*: « Alcuni di coloro che son qui presenti non saranno morti quando il Figlio dell'uomo verrà nel suo regno » [24]. Oppure si è trovato un inconfondibile sapore di originalità e, quindi, di autenticità a sentenze come queste: « Il sabato è fatto per l'uomo, e non l'uomo per il sabato » [25]; « Non è ciò che entra nell'uomo che lo contamina, ma ciò che esce da lui » [26]; o come la invettiva contro i Farisei [27]. Ma è pur sempre un criterio malsicuro: perché la parola sulla bontà, attributo incomunicabile di Dio, è una sottigliezza teologica, che può benissimo risalire se non a un evangelista, per lo meno a un qualche pio rabbino, la cui saggezza abbia incontrato il favore della tradizione marciana [28]; il grido di Gesú morente vale a indi-

care l'adempimento del Salmo XXII nella passione del Cristo [29]; la parola sulla prossima *parusía* esprime in forma già attenuata la fede della comunità primitiva. Le due ultime sentenze possono appartenere tanto alla saggezza ebraica quanto all'Evangelio; possono essere conformi allo spirito di Gesú, ma non si può esser certi che egli le abbia pronunziate per primo, o dopo di altri. Infine, le invettive contro i Farisei possono essere tanto di un profeta cristiano quanto dello stesso Gesú [30].

Dobbiamo accontentarci di sapere che, al tempo in cui Ponzio Pilato era procuratore della Giudea, forse nel 28 o nel 29 della nostra èra, fors'anche uno o due anni prima [31], sorse in Galilea, nella regione di Cafarnao, un profeta che si chiamava Gesú. Tra i Giudei di quel tempo il nome era cosí comune che non c'è alcun bisogno di fare una concessione ai mitologi, ammettendo [32] che gli può esser stato attribuito dopo la sua morte, in considerazione del valore salutare che i suoi fedeli non tardarono a riconoscergli. Era di origini molto modeste. È poco probabile che il nome di suo padre, Giuseppe, e quello di sua madre, Maria, siano stati inventati dalla tradizione. Aveva dei fratelli [33], alcuni dei quali ebbero una parte piú o meno importante nella prima comunità cristiana. Era nato, certamente, in qualche borgo o villaggio della regione in cui cominciò a insegnare. Si può ammettere pure, come già si è accennato, che prima d'iniziare la sua predicazione del prossimo avvento del regno di Dio sia stato per qualche tempo al séguito di Giovanni il Battista o affiliato alla sua setta [34]. Non è probabilmente senza motivo che gli Evangeli definiscono il suo insegnamento e quello del Battista per mezzo della stessa formula generale: « Fate penitenza perché è prossimo il regno di Dio » [35]. Questa semplice formula, d'altronde assai comprensiva, è, del resto, quello che conosciamo di piú sicuro intorno al suo insegnamento. Possiamo considerarla come storicamente certa, perché formò l'elemento essenziale della fede dei primi seguaci di Gesú, di coloro che dopo la sua morte continuarono la sua opera, proclamandolo Cristo, e perché tutto l'ulteriore lavoro della tradizione cristiana, sempre vincolato a questo dato iniziale, consistette in successive modificazioni e attenuazioni

dello stesso principio: l'avvento del grande Regno. Sappiamo, del resto, che in esso si riassumeva tutta la speranza giudaica e che Gesú venne considerato dai suoi seguaci come destinato a realizzare tale speranza.

È certo che Gesú presentò il Regno, come già aveva fatto Giovanni il Battista, senza l'ingombro dei particolari in cui si compiacevano le apocalissi. Il regno di Dio doveva venire súbito, tutto a un tratto, come si addiceva, a quel che pareva, alla maestà e alla possanza di Colui che doveva instaurarlo, per prendere il posto di tutti gli imperi carnali governati dalle potenze del mondo inferiore, esercitanti nell'ingiustizia il mandato loro affidato dal Signore dell'universo. Come concepiva Gesú le modalità di tale regno e del suo avvento? È poco probabile che egli si sia soffermato a lungo sull'argomento, che non aveva meditato sui libri, come, da Daniele in poi, avevan fatto gli autori di apocalissi. Nulla ci indica che Gesú e i suoi primi discepoli si siano occupati di tali elucubrazioni fantastiche. Erano gente del popolo, e concepivano il gran regno con la stessa semplicità degli Zeloti, pur ignorando completamente il loro violento fanatismo.

Gesú insegnava, pertanto, se non la fine del mondo, – noi ignoriamo qual'idea avesse dell'universo e, anzitutto, se ne avesse una, – per lo meno la fine dell'età presente: la fine del regno di Satana e delle potenze dipendenti da lui, l'avvento di Dio, il regno dei giusti, la risurrezione dei morti e il grande giudizio che avrebbe segnato lo sterminio di tutti i malvagi. In vista di tale giudizio, bisognava pentirsi, mutar vita.

I Sinottici non dicono se Gesú battezzasse, come Giovanni; e i critici generalmente si compiacciono di affermare che esigeva soltanto il rinnovamento del cuore. Gli fanno, cioè, insegnare quella che a loro sembra una religione pura, esente da qualsiasi elemento di magía rituale. Ma Gesù non voleva fondare una religione, e non pensò a questa. Ora, è significativo che il suo battesimo, sia avvenuto o no, figuri all'inizio della catechèsi evangelica; e che riesca impossibile precisare quando, come e perché i suoi discepoli adottarono un rito che, secondo l'ipotesi comunemente ammessa

dai critici, Gesú non avrebbe né raccomandato né praticato. Non potrebbe darsi che il silenzio degli Evangeli a tale riguardo dipendesse semplicemente dal fatto che la narrazione del ministerio galilaico ha per fine non già di raccontare quello che fece nella realtà Gesú, ma d'istruire il credente in vista di una iniziazione, il cui mezzo rituale è indicato abbastanza chiaramente dal battesimo di Gesú? Sebbene noi siamo poco adusati a questa idea, per il fatto che continuiamo a considerare come un'effettiva prospettiva storica l'economia dei racconti evangelici, non è impossibile che l'adesione o, si potrebbe dire, la conversione al messaggio del profeta galilaico fosse caratterizzata dallo stesso rito che segnava la conversione al messaggio di Giovanni [36]. Né è impossibile che, come ha supposto il Renan [37], i pasti in comune dei proseliti che seguivano regolarmente Gesú fossero impregnati di un carattere mistico e prefigurassero il banchetto degli eletti nel regno di Dio [38]. Si crede generalmente di conoscer le condizioni nelle quali si svolse la predicazione di Gesú, e si ritiene che differissero profondamente da quelle proprie del ministerio di Giovanni; ma la verità è che conosciamo male tanto le une quanto le altre e che gli Evangeli non c'istruiscono o ci istruiscono poco esattamente intorno a esse, anche per quanto si riferisce a Gesú. In fin dei conti, sarebbe poco naturale che, dopo la morte di Gesú, si fosse costituita con tanta facilità una comunità di credenti, se egli non avesse già raccolto intorno a sé una specie di confraternita analoga a quella che dev'essersi formata intorno a Giovanni e che dopo la morte di questi si perpetuò in una setta.

Gesú si attribuiva nel Regno un posto eminente? In questi ultimi tempi, molti critici, senza chiedersi se a questo modo non rendevano Gesú troppo vicino alla loro mentalità o al loro ideale religioso, hanno creduto di poterlo negare. Gesú sarebbe stato un mistico filantropico, per il quale il regno di Dio sarebbe stato alcunché d'ordine essenzialmente interiore e morale: la presenza di Dio nelle anime, la rivelazione e l'intima coscienza della bontà e della paternità di Dio, della legge dell'amore, della dignità umana. Tale può apparire l'Evangelio da lontano, filtrato dall'esperienza di diciannove secoli, a chi si studia di ritrovarvi se medesimo. Ma Gesú non è vissuto in tale quadro

semplificato [39] e il cristianesimo non è nato in tale atmosfera trascendentale. La prospettiva dominante dell'Evangelio, il pensiero dominante di Gesú fu la concezione integrale, reale, anzi realistica, del regno di Dio: l'idea di un rinnovamento completo dell'ordine umano, sia interno che esterno. In esso il valore dell'anima umana, – e tanto meno il suo valore assoluto, l'autonomia dell'umana personalità e l'individualismo trascendente, – non è affermato indipendemente dal destino degli individui nel Regno; la legge dell'amore non è promulgata indipendentemente dalla rinuncia prescritta dall'imminente rivoluzione delle cose terrestri; il risollevamento del povero non è concepito indipendemente dalla sua esaltazione nel regno eterno. Invero, né la rivelazione del Dio di bontà, né il valore dell'anima, né la legge dell'amore, né la dignità del povero avevano nell'Evangelio primitivo il posto preminente a essi attribuito, ai giorni nostri, da certuni; essi sono gli elementi dell'Evangelio che, piú o meno ingranditi nella nostra considerazione, sono meno invecchiati per noi. Ma, per lo storico, l'Evangelio può e deve riassumersi ancora e sempre nella nozione escatologica del regno di Dio: nozione a cui tutto il resto rimane subordinato.

Di conseguenza, Gesú non può aver dimenticato se stesso nel prossimo avvento di Dio. Non sembra, a dir vero, che abbia molto meditato sull'ordine che si sarebbe stabilito nella città futura. È probabile che la parola sui troni sui quali dovevan sedere intorno a lui i principali discepoli [40] sia stata concepita, nella prima comunità, in onore dei Dodici e non risalga a lui. Analogamente, è verosimile che la nozione del Figlio dell'Uomo, che tiene un posto cosí notevole nella tradizione evangelica, vi sia stata introdotta per magnificare Gesú dopo la sua morte, giacché si ricollega a questa morte di cui mira a esaltare il significato provvidenziale. La nozione del Figlio dell'Uomo è mitica, anteriore alla tradizione evangelica, che l'ha cosí largamente sfruttata, anteriore alle stesse apocalissi di Daniele e di Enoch, che l'hanno utilizzata [41]. È di origine pagana, probabilmente di origine caldeo-iranica [42]; e nella tradizione apocalittica finì con designare un Messia trascendente. Ma, sebbene la sua storia sia tutt'altro che chiara, è certo per lo meno che è precristiana ed è

molto probabile che non abbia esercitato alcuna influenza sull'Evangelio originario, cioè, su Gesú e i suoi discepoli. Ed è legata a una gnosi di redenzione svolta bensí nelle epistole paoline, ma che nella tradizione evangelica sembra che sia stata solamente secondaria e derivata [43].

Si può ammettere altresí che Gesú non abbia designato esplicitamente se stesso come il futuro re degli eletti, e che la stessa confessione di Pietro [44] non faccia che anticipare la definizione di una fede che fu quella del primo nucleo di credenti dopo la catastrofe del Calvario. Resta, nondimeno, che tale fede esisteva in qualche modo, e non in forma puramente implicita, anche prima del dramma finale, non solo nei proseliti dell'Evangelio, ma anche nello stesso Gesú, data l'iniziativa da lui presa nell'annunzio e nella predicazione del grande evento.

Gesú non si presentò ai suoi contemporanei come un moralista o un saggio, e neppure come un semplice profeta, ma come un inviato di Dio. Nei confronti del grande evento, rivendicava per sé una missione speciale e unica, forse non definita con precisione e che, nel nostro linguaggio, corrisponderebbe all'espressione di « grande inviato ». Zaratustra e il Budda, Mani e Maometto formularono pretese analoghe. Non si poteva ancora parlare di Messia, perché il Messia era il principe del grande regno e non poteva esserci Messia che nel regno di Dio. L'autore di questo libro ha detto un giorno che Gesú era Messia in aspettativa, Messia presuntivo; e alcuni critici han trovato tale idea una sottigliezza teologica. Forse lo era meno di quanto non sembrasse. Comunque, Gesú rivendicò certamente prima della sua fine, come grande araldo del regno imminente, la dignità necessaria per divenire, súbito dopo la sua morte, il Messia che sarebbe venuto con il Regno; e ciò è sufficiente perché la sua carriera mortale spieghi il suo destino immortale. Definizioni piú precise di questa non si sarebbero mai avute se la fede di Gesú e dei suoi discepoli non le avesse già, in qualche modo, contenute e giustificate. E questa fede spiega il supremo tentativo di Gesú a Gerusalemme, e finí col trionfare nella sua morte.

III

Ai credenti, persino (o soprattutto?) ai piú liberali, ripugna di ammettere che tale tentativo non fu, umanamente parlando, piú ragionevole di quello dei personaggi ai quali molti pensano di poter dare il nome di falsi Messia: di Teuda, per esempio, che, una quindicina di anni dopo la morte di Gesú, reclutò in Perea alcune migliaia di fedeli, che condusse alle rive del Giordano, persuadendoli che il fiume si sarebbe aperto davanti a loro per facilitare la loro marcia trionfale su Gerusalemme [1]; o dell'Egiziano, ricordato egualmente dagli *Atti*, che qualche anno dopo condusse sino al monte degli Ulivi un numero ancor piú considerevole di partigiani, convinti, nella loro ingenuità, che le mura di Gerusalemme sarebbero crollate alla voce del loro profeta [2]. Eppure, questi casi sono simili a quello di Gesú e, per quanto concerne il risultato immediato, il loro esito non è stato gran che diverso [3]. Ma non ci si accontenta di volere che la personalità di Gesú fosse moralmente piú alta e piú pura e la sua influenza sui suoi seguaci piú profonda di quella di quei due personaggi: avventurieri che probabilmente furono soltanto degli esaltati. Si vuole altresí che si sia fatte minori illusioni o anzi, – ipotesi psicologicamente e storicamente assurda, – che non si sia fatta nessuna illusione circa la sorte che lo attendeva a Gerusalemme e che, se fosse stato privo di illusioni, non avrebbe avuto alcun motivo di affrontare. Gesú si sarebbe recato, a rischio della sua vita, a compiere un grande dovere: maniera troppo razionalistica e troppo moderna d'interpretare un atto di fede e, bisogna pur dirlo, d'illuminismo religioso.

A Gerusalemme Gesú non si recò semplicemente in veste di pellegrino [4]. Può esserci andato cosí qualche volta, prima d'iniziare la sua missione di profeta; ma è assolutamente inverosimile, per non dire impossibile, che ci sia andato piú di una volta come araldo del regno di Dio. La tradizione sinottica pretende che si sia presentato in tale qualità in occasione di una pasqua che, stando ai computi di Luca [5], sarebbe stata probabilmente quella del 29. (Non è il caso di prendere in considerazione la cronologia fittizia e le combinazioni

redazionali del quarto Evangelo[6]). Dato il suo carattere, la predicazione di Gesú in Galilea non può esser durata molto tempo: nella piú benevola delle ipotesi, non piú di alcuni mesi. Gesú, – sia perché aveva veduto venir meno il credito che aveva acquisito in un primo tempo, sia perché avesse motivo di temere un intervento violento di Antipa [7], sia semplicemente perché Gerusalemme era il luogo piú indicato per la proclamazione del suo messaggio e, insieme, il luogo predestinato del grande evento, – decise di portare l'annuncio del Regno nella città santa.

Sui sentimenti da cui era animato non possediamo nessuna testimonianza diretta. Gli Evangeli ce lo rappresentano recantesi a Gerusalemme, pienamente cosciente dei disegni della provvidenza, per adempiervi la volontà divina e le antiche profezie: concezione sistematica e apologetica, di cui quasi nulla va ritenuto per la psicologia di Gesú [8]. Certamente, il giovane galileo continuava a esser animato dalla fede e dalla speranza che gli avevan fatto predicare nel suo paese l'avvento del gran Regno: lo stesso impulso di fede e di speranza, rinvigorito forse dagli stessi ostacoli incontrati, incoraggiato anche dai successi ottenuti, reso piú acuto dalla necessità morale di bandire il messaggio divino davanti al popolo ebreo, nel suo vero centro, trascinò Gesú verso il suo destino, senza fargliela chiaramente presentire [9]. Troppo assoluta era la sua speranza perché egli potesse considerare con lucidità e tranquillità di spirito la sorte, in fondo certa, dalla morte che lo attendeva. Ciò che attendeva, che attendevano i suoi seguaci, era la manifestazione della potenza divina, era il regno annunciato, era il giorno di Dio. Né nella tradizione messianica dell'ebraismo, né nel suo proprio messaggio Gesú trovava motivo per considerare la propria morte come condizione necessaria del grande evento. Egli si recava a Gerusalemme fiducioso nella potenza di Dio, sicuro delle antiche promesse, ansioso di un intervento divino per l'instaurazione del regno di giustizia.

Su quello che realmente accadde a Gerusalemme sino alla tragica soluzione di quest'avventura religiosa, siamo piú che mai male informati. L'episodio dell'Egiziano [10] ci indica che una manifestazione messianica sul monte degli Ulivi non presenta, per se stessa, nulla d'in-

verosimile; ma quella che ci è raccontata dagli Evangeli è stata tratta dalle Scritture [11]. Lo stesso può dirsi dell'espulsione dei mercanti dal tempio [12], assai meno facile da ammettere come fatto storicamente accaduto. La tradizione ha costruito un ministerio gerusalemitico analogo a quello galilaico; ma la lunga invettiva di Gesú contro i Farisei non appare piú autentica, come insegnamento impartito da lui a Gerusalemme, del suo discorso profetico sulla fine del mondo [13]. Né appare gran che probabile che Gesú abbia potuto insegnare pubblicamente alcuni giorni nel tempio senza essere molestato. Non si può scegliere che tra due ipotesi: un tumulto provocato, sin dal loro arrivo a Gerusalemme, dai compagni di Gesú, se formavano una schiera abbastanza numerosa, tumulto che abbia condotto all'immediato arresto del loro capo da parte dell'autorità romana[14]; oppure un movimento popolare, suscitato dalla predicazione di Gesú nel tempio, e che abbia súbito provocato un intervento dei sacerdoti, seguíto immediatamente dal ricorso di questi al procuratore romano. In ogni caso, la faccenda deve aver assunto il carattere o l'apparenza di una manifestazione politico-religiosa, repressa dal procuratore senza indugio e duramente, come avvenne alcuni anni dopo nel caso di Teuda e in quello dell'Egiziano. Ma il caso di Gesú dev'esser sembrato meno importante, perché egli non marciava alla testa di migliaia di partigiani; e la sua predicazione deve aver provocato a Gerusalemme solo un tumulto súbito represso.

Tutto quel che gli evangelisti raccontano intorno all'ultima cena è in correlazione con il significato mistico della cena, pasqua cristiana e commemorazione della morte del Cristo. Il tradimento di Giuda ne costituisce un elemento accessorio; ed è difficile dire ciò che nella realtà poté corrispondere a tale episodio, ideato forse in vista dell'amplificazione mitica del supplizio di Gesú [15]. Le predizioni attribuite al Cristo valgono a dare maggior risalto alla sua figura e appartengono alla drammatizzazione e all'apologetica. Qualcuna può essere una finzione coordinata a un fatto reale: cosí lo sgomento causato nei discepoli dall'arresto e dal supplizio del loro Maestro ha suggerito la previsione della loro fuga [16]. Altre rappresentano finzioni coordinate ad altre finzioni, a fatti supposti: tali, forse, la predizione del tradi-

mento di Giuda [17], quella del rinnegamento di Pietro [18], se questo, com'è probabile, venne immaginato nel partito di Paolo per sminuire il capo degli apostoli galilaici; tale sicuramente il preannunzio della risurrezione [19], interpolato in quello della fuga dei discepoli per preparare il racconto della scoperta del sepolcro vuoto. Le parole della istituzione eucaristica [20], – in cui troviamo espressa non soltanto l'idea della presenza mistica del Cristo tra i suoi fedeli durante il pasto della comunità, ma anche la relazione mistica del pane e del vino con la commemorazione della sua morte salutare, la ripetizione mistica di tale morte, – corrispondono all'interpretazione della cena data nella *I Corinzi*. E quest'interpretazione, che potrebbe non risalire all'età apostolica, si sovrappone a un'altra, piú antica, in cui la cena è intesa come anticipazione simbolica della beatitudine degli eletti nel regno di Dio dopo il grande evento [21]. Ma anche questa interpretazione si è formata nella tradizione, dopo esser stata forse abbozzata dallo stesso Gesú nel corso del suo ministerio durante i pasti con i discepoli; ed è la tradizione che l'ha ricollegata tipicamente all'ultima cena. Infine, l'episodio dell'orto di Getsemani [22] sintetizza, materializzandole, le speculazioni del cristianesimo primitivo sulla grande prova alla quale fu sottoposto Gesú. In Marco, seguíto da Matteo, esso appare diretto in via sussidiaria contro gli apostoli galilaici.

Delle circostanze in cui sarebbe avvenuto l'arresto di Gesú nell'orto del monte degli Ulivi [23], non va ritenuta nessuna, forse neppure quelle relative al luogo e all'ora. L'economia dei racconti evangelici è connessa con la commemorazione rituale della passione; a prenderli alla lettera, si rischia di trasporre sul piano della storia le vicende d'un dramma liturgico. Certo, dietro questo dramma, ci sono i fatti brutali dell'arresto, della condanna a morte e della crocifissione; ma la fisonomia reale dei fatti è stata alterata nel dramma, che è stato ideato per se stesso, per il suo significato mistico, per un interesse apologetico, non per l'espressione esatta degli avvenimenti storici che riflette. A rigore, è possibile, anche se non molto probabile, che Gesú sia stato arrestato di notte, fuori di Gerusalemme, con un colpo di mano organizzato dalla polizia del tempio o da quella del procuratore romano.

Intorno al processo di Gesú si è dissertato a lungo, come se i testi evangelici ne contenessero la relazione autentica. Ripetiamo che ne contengono soltanto la drammatizzazione liturgica e il commento apologetico. Marco [24] e Matteo [25] riferiscono due processi e due sentenze di condanna. Dapprima, il Sinedrio, presieduto dal sommo sacerdote, avrebbe giudicato e condannato Gesú [26]; poi, Ponzio Pilato avrebbe ripreso il processo per la conferma della sentenza, istruito la causa, trovato Gesú innocente, cercato inutilmente di salvarlo e, alla fine, pur rifiutandosi di assumerne la responsabilità, ratificato la condanna a morte [27]. Secondo Luca, il Sinedrio avrebbe preparato l'accusa, e poi sottoposto la questione a Pilato, il quale avrebbe giudicato Gesú innocente, ma, per compiacere ai Giudei, avrebbe deferito la causa ad Antipa, che non avrebbe neanche lui trovato motivi sufficienti per condannarlo. Pilato, dopo aver tentato inutilmente di graziare Gesú, come nei primi due Evangeli, avrebbe concesso ai clamori dei Giudei l'esecuzione dell'accusato [28]. Nel quarto Evangelio, Gesú, anzitutto, viene interrogato intorno al suo insegnamento dal sommo sacerdote Anna (Hanan), – che in quell'anno non era sommo sacerdote [29], – Anna lo invia poi davanti a Caiafa [30] e i Giudei presentano a Pilato un'accusa che non sanno formulare [31]; Gesú spiega a Pilato che il suo regno non è di questo mondo, e il procuratore lo dichiara innocente [32] ma ricorre (come nei Sinottici) all'espediente della grazia; i Giudei insistono, e Pilato tenta ancora una volta di salvare Gesú [33]; si spinge sino a presentarlo a loro solennemente, dichiarando di non poter crocifiggere il loro re e, infine, siccome i Giudei protestano di non aver altro re che Cesare, consegna loro Gesú perché sia crocifisso [34]. Chi in simile fantasmagoria giudiziaria riesce a raccapezzarsi, è bravo [35].

Il fatto sicuro e costante è la crocifissione: pena romana comminata di solito ai ribelli, applicata a Gesú in uno dei giorni che precedettero la Pasqua ebraica. La sentenza, perciò, dev'esser stata pronunciata dall'autorità romana, dopo un processo nel quale essa agí secondo il proprio diritto [35], e non come ratificante una sentenza già emessa dal Sinedrio [36]. Non è difficile intendere come l'agitazione provocata da Gesú possa esser stata interpretata come lesiva dell'autorità

dell'imperatore, anche se non sia apparsa come una seria minaccia alla sicurezza dell'impero. Pilato deve aver pronunciato la sentenza senza esitazioni; e, se si tien conto delle circostanze storiche e della verosimiglianza, non si capisce come avrebbe potuto agire diversamente. Gesú non fu condannato perché compreso male; l'equivoco era nella stessa posizione che aveva adottata e nella natura del suo messaggio. Di tale equivoco trionfò soltanto con la morte; e se, per un'ipotesi assurda, Pilato avesse deciso di tenerlo in prigione, il cristianesimo non sarebbe nato da lui.

Impossibile dire con certezza, e nemmeno con grande probabilità, se ci sia stata contro di lui un'accusa da parte del Sinedrio. I nostri testi, ritagliati e interpolati, non solo non costituiscono una relazione storica della morte di Gesú, ma non sono neppure fondati su una relazione di tale specie, che si possa trarre alla luce mercé l'analisi letteraria. Sembra, invero, che il documento fondamentale di cui si è servito Marco si accordasse con quello di cui si è servito di Giovanni nel fissare la data della passione; ossia, nel porre la morte di Gesú nello stesso giorno e nella stessa ora in cui i Giudei immolavano l'agnello pasquale. Ma anche tale data non è storica; si denuncia come simbolica, come liturgica; corrisponde alla primitiva usanza pasquale delle comunità cristiane: quella che, alla fine del sec. II, era ancora rispettata dalle comunità dell'Asia, e da cui, invece, le altre comunità si erano già tempo discostate, con lo stabilire la Pasqua in giorno di domenica e col commemorarvi la risurrezione [38]. Il cristianesimo è nato nella storia, ma ha cominciato a scrivere la propria storia soltanto molto tardi, con Eusebio di Cesarea. Bisogna, dunque, riconoscere francamente che la piú antica tradizione relativa alla morte di Gesú di cui abbiamo conoscenza è già anch'essa, come quella concernente il suo ministerio, una leggenda liturgica e che l'evoluzione subíta da tale leggenda nella letteratura evangelica ha corrisposto anch'essa a esigenze di carattere rituale, complicate da preoccupazioni apologetiche.

Se la cronologia della passione è stata ritoccata in modo da differenziare e separare nettamente la Pasqua cristiana dalla Pasqua ebraica, come già era stata differenziata e separata nel suo oggetto, la rela-

zione del processo è stata elaborata in modo da far ricadere l'iniziativa e la responsabilità della condanna di Gesú sui Giudei. Donde il duplice processo e, nei Sinottici, l'inverosimile seduta notturna del Sinedrio nella notte sacra della Pasqua. Gesú vi appare condannato per aver professato dinanzi al sommo sacerdote una cristologia che fu quella della seconda generazione cristiana [39]. Ma gli evangelisti sono imbarazzati da un'affermazione di Gesú sul tempio, ch'egli avrebbe dichiarato di aver intenzione di distruggere [40]: se fosse autentica, tale affermazione, presa alla lettera, metterebbe Gesú sullo stesso piano storico di Teuda e dell'Egiziano di cui parlano gli *Atti*. Infatti, può essere stata allegata nel processo davanti Pilato e perdere colui che l'aveva pronunciata, ma non trova il suo posto naturale in alcuna delle narrazioni evangeliche. Nei Sinottici l'arresto notturno di Gesú da parte della gente del sommo sacerdote appare solidale del processo davanti al Sinedrio; ma quel che narra il quarto Evangelio della coorte che sarebbe stata presa su da Giuda insieme alle guardie del tempio e che sarebbe caduta riversa davanti a Gesú, non ha maggior consistenza storica [41].

L'episodio di Barabba è una finzione la cui origine è oscura, ma il cui significato è chiarissimo: non si è trovato nulla di meglio per riversare sugli Ebrei la responsabilità della condanna che di far proporre da Pilato una grazia di cui essi han preferito di far beneficiare un bandito [42]. Analogamente, l'episodio di Erode mira a procurare a Gesú un inaspettato testimone della sua innocenza nella persona del tetrarca. In origine, doveva essere una finzione simile a quella di Barabba, ma piú ardita: finzione nella quale, com'è indicato nell'*Evangelio di Pietro* [43], Erode sostituiva Pilato nella decisione della condanna a morte e prendeva l'iniziativa dell'esecuzione. Inutile dire che le solenni dichiarazioni di Gesú dinanzi ad Anna e a Pilato, nel quarto Evangelio, offrono interesse soltanto per la storia della cristologia [44]. In generale, le parole e gli atti attribuiti a Gesú nei racconti evangelici hanno veramente senso solo in relazione con la cristologia e il dramma liturgico della passione, e non con la realtà storica dell'arresto, della condanna e della crocifissione [45].

Quanto al luogo del supplizio, si può accettare l'opinione tradi-

zionale; mentre, per quanto concerne la località della tomba, c'è ragione di temere che la tradizione abbia usurpato un'antica grotta di Adone, come ha fatto per quella di Betleem [46]. Tutto il racconto della crocifissione deriva dalla drammatizzazione teologico-rituale del supplizio: non escluso l'episodio di Simone il Cireneo, che risparmia a Gesú l'umiliazione di portare la croce [47]. Altri particolari o vogliono dimostrare l'adempimento di profezie, – i due ladroni [48], il vino aromatizzato o mescolato con fiele e l'aceto [49]; la spartizione delle vesti [50]; le ingiurie dei passanti [51]; le parole di Gesú sulla croce [52], – oppure, – come le tenebre [53]; il velo squarciato [54], il terremoto e i morti che risuscitano [55], – hanno un valore simbolico. Ancor piú profondo è il simbolismo nel quarto Evangelio, che, senz'alcuna preoccupazione di verosimiglianza, conduce al piede della croce la madre di Gesú e il discepolo prediletto [56]; mostra il Cristo in atto di regolare sin il suo ultimo respiro [57] e scorge nel colpo di lancia l'economia mistica dei sacramenti cristiani [58].

La realtà fu piú umile, piú tragica e piú crudele. Gesú fu processato sommariamente, sommariamente giustiziato; morí tra i tormenti e le sue sofferenze non ebbero altri testimoni che i suoi carnefici.

# NOTE

## I

[1] « Auctor hujus nominis Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat. Repressaque in praesens, exitialis superstitio rursus erumpebat, non modo per Judaeam, originem eius mali, sed per Urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut turpia confluunt celebranturque » (*Annal.*, xv, 44). Non sembra che Tacito ne sappia di piú sulla carriera di Gesú; esso ha l'idea di uno sforzo di propaganda, troncato dalla morte del suo iniziatore, ma ricominciato poi in modo tale che raggiunse quasi súbito Roma, dopo aver varcato i confini della Giudea. Tacito ripete parimente un'opinione corrente quando scrive, parlando del giudaismo: « Moses, quo sibi in posterum gentem formaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit » (*Hist.*, V, 3).

[2] *Epistolae*, 96, 7. I cristiani interrogati giudiziariamente da Plinio gli avevano detto « quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem ». Il *carmen* è un canto alternato, inno o litania.

[3] *La Religion d'Israël*[3], p. 308.

[4] *Ibid.*, p. 279.

[5] *Antiq.*, XVIII, 21.

[6] Ciò permette di misurare il senso e la portata della questione del tributo nei Sinottici (*Mc.*, XII, 13-17; *Mt.*, XXII, 15-22; *Lc.*, XX., 20-26). L'episodio è stato ideato per impedire che il cristianesimo fosse confuso con il giudaismo zelota. Non è per nulla certo che Gesú e i suoi primi seguaci abbiano avuto tanto rispetto per l'autorità di Cesare. Da notare che *Mc.* fa che il problema sia posto da dei Farisei e degli Erodiani, che gli attribuivano grande importanza.

[7] Cfr. *La Religion d'Israël*[3], p. 313.

[8] Cfr. *ibid.*, p. 315.

[9] Cfr. *ibid.*, p. 311.

[10] Gli errori e il fiscalismo degli ultimi procuratori contribuirono a eccitare ancor piú il sentimento religioso dei Giudei. Scoppiata la rivolta a Gerusalemme, gli amici dei Romani dovettero fuggire; e siccome allora l'impero era mal governato, la ribellione poté organizzarsi prima che Vespasiano ricevesse l'incarico di reprimerla.

[11] Erode era detestato quanto i Romani, ma sapeva meglio farsi obbedire. La deposizione di Archelao, nel 6, fu chiesta dagli stessi Giudei e dai Samaritani; ma la gran massa del popolo non si adattò, come le classi elevate, al dominio romano; l'incendio covò sino all'esplosione del 66.

[12] La data indicata da *Lc.*, III, 1 (il quindicesimo anno dell'impero di Tiberio) è, per quanto si riferisce alla predicazione di Giovanni il Battista, troppo tardiva, sebbene la sua attività di predicatore non debba esser durata a lungo. Simone il Mago, alla cui attività non si può assegnare una data precisa, fu contemporaneo dell'età apostolica. Elxai, fondatore di una setta battista e giudaizzante della Transgiordania, apparve verso l'anno 100.

[13] Con questa differenza: che Simone è presentato, dalla leggenda, come discepolo di Giovanni, quale non fu, invece, Elxai. Malgrado l'affermazione degli *Atti*, VIII, 9-24, è improbabile che Simone sia passato attraverso il cristianesimo. Tuttavia, ebbe forse rapporti con Giovanni o la sua setta.

[14] Lo sforzo per subordinare Giovanni a Gesú, sia per mezzo di dichiarazioni dello

stesso Giovanni sia per mezzo della distinzione dei due battesimi, non riesce a dissimulare il fatto che il cristianesimo derivò il suo rito battesimale da Giovanni.

[15] *Antiq.*, XVIII, 5, 2. È una notizia che trova credito perché, per quanto concerne le circostanze della morte di Giovanni, appare indipendente dalla tradizione evangelica; ma potrebbe darsi che l'indipendenza non fosse reale.

[16] Ipotesi del BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921, p. 177. Cfr. *L'Evangile selon Luc*, pp. 25-27.

[17] Tesi della tradizione sinottica.

[18] Tesi di *Giov.*, in contrasto con *Mt.*, XI, 2-6; *Lc.*, VII, 18-20, 22-23.

[19] *Mc.*, VI, 14-29; *Mt.*, XIV, 1-12.

[20] Cfr. BULTMANN, *op. cit.*, p. 67; REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungs-Mysterium*, Bonn, 1921, p. 125.

[21] *Mt.*, XI, 9.

[22] *Malachia*, III, 1.

[23] *Mt.*, XI, 11. Ma la fine del versetto: « Nondimeno, il piú piccolo nel regno dei cieli è piú grande di lui » è un'aggiunta cristiana che mira a rendere inoffensiva l'asserzione precedente. Sembra, del resto, che, – per un migliore equilibrio del testo e del pensiero, – si debba, con alcuni Padri della Chiesa e alcuni moderni, interpretare il comparativo cosí: « Ma colui che è piú piccolo di lui », – nell'ordine del tempo, il suo cadetto per età e per manifestazione, vale a dire Gesú, – « è, nel regno dei cieli, piú grande di lui ». Tale interpretazione salva la preminenza di Gesú, il suo valore unico nei confronti del Regno, senza escludere Giovanni dal numero degli eletti. Potrebbe darsi benissimo che il programma messianico enunciato in *Mt.*, XI, 2-6 sia stato, nei suoi principali elementi, applicato rispettivamente dai seguaci del Battista a Giovanni e dai cristiani a Gesú. V. L'*Evangile selon Luc*, p. 224.

[24] *Mc.*, I, 7-8; *Mt.*, III, 11-12; *Lc.*, III., 16. Siccome un lavacro di Spirito Santo non è possibile, è evidente che è il battesimo d'acqua che sostiene il battesimo pneumatico e che questo non esistette mai indipendentemente dall'altro.

[25] *Mc.*, VI, 14, 16, 29.

[26] *Mt.*, XIV, 1-2, 12.

[27] *Mc.*, I, 5, parla del deserto, della regione limitrofa del Mar Morto, come luogo di predicazione, e del Giordano come luogo del battesimo. *Mt.*, III, 1, 5, lo stesso. *Lc.*, III, 3, 17, indica come luogo di predicazione tutta la regione del Giordano. Le indicazioni di *Giov.*, I, 28; III, 23, sono piú precise, ma non piú sicure.

[28] *Vita*, 11-12.

[29] *Mt.*, III, 7, che menziona altresí i Sadducei. *Lc.*, III, 7, parla solamente delle « turbe » che si recavano a farsi battezzare da lui.

[30] Tale battesimo per immersione in acqua viva differiva dalle ablusioni legali; e l'HÖLSCHER (*Geschichte der israelitischen und judischen Religion*, Giessen, 1922, p. 237) lo suppone derivato dalle regioni eufratiche della Babilonia e della Mesopotamia. Di tale avviso era già il RENAN, *Vie de Jésus*, Paris, 1863, p. 103; *Les Evangiles*, Paris, 1877, pp. 462-465.

[31] L'HÖLSCHER, *op. cit.*, p. 238, formula l'ipotesi che il battesimo giudaico dei proseliti sia derivato dalla stessa fonte di quello di Giovanni e non abbia costituito il protòtipo né di questo né di quello dei cristiani. Va rilevato che il battesimo dei proseliti non concerneva quelli di origine giudaica: il battesimo di Giovanni e quello cristiano vennero amministrati inizialmente ai Giudei.

[32] Abbiamo chiarito nella *Religion d'Israël*³, p. 317 qual'era la posizione degli Esseni nei confronti dei sacrifici rituali. Gli Elchesaiti li condannavano formalmente.

[33] Cfr. *La Religion d'Israël*³, p. 317.

[34] *Atti*, XVIII, 24-28; XIX, 1-6. Da tali notizie risulta semplicemente che il battesimo cristiano non venne inteso originariamente come battesimo pneumatico.

II

[1] *Michea*, v, 1, – alla cui autorità si richiama *Mt.*, II, 5, – indica l'origine davidica del Messia, non il suo luogo di nascita.

[2] *Mt.*, II, 1, che si richiama a *Michea*, v, 1; II, 13-15, che allega, quale profezia della fuga in Egitto, un testo di *Osea*, XI, 1, che si riferisce a Israele; II, 16-18, massacro dei bambini di Betleem, si richiama a un passo di *Geremia*, XXXI, 15, che concerne la cattività di Babilonia; II, 19-23, ritorno di Gesú e dei suoi in Giudea e installazione a Nazareth, si richiama a una profezia (« Egli sarà chiamato Nazoreno ») di cui non riesce possibile determinare la provenienza, salvo che non si voglia riconoscere che l'evangelista riferisce, per mezzo di un gioco di parole, al Cristo ciò che il libro dei *Giudici*, XIII, 5 dice di Sansone: « Egli sarà *nazir* »; IV, 12-16, Gesú a Cafarnao, si richiama a un passo di *Isaia*, VIII, 23-IX, 1, che si riferisce alle deportazioni in Assiria.

[3] *Lc.*, I, 5, 26-27; II, 1-7. La leggenda accolta da *Lc.*, e che contradice quella di *Mt.*, è meglio elaborata di questa, ma non piú consistente.

[4] *Mt.*, I, 1-17, in cui Gesú discende da David attraverso Salomone; *Lc.*, III, 23-38, in cui discende da David attraverso Nathan. Le due genealogie mettono egualmente capo a Giuseppe, considerato padre di Gesú nei gruppi giudeo-cristiani in cui vennero originariamente elaborate le genealogie stesse.

[5] Su questo punto, l'antica tradizione non era unanime, com'è attestato dall'aneddoto di *Mc.*, XII, 35-37 (*Mt.*, XXII, 41-46; *Lc.*, XX, 41-44) e dalla cosidetta *Lettera di Barnaba* (*supr. cit.*, p. 14, n. 109).

[6] Cfr. Hölscher, *op. cit.*, p. 230, n. 10; p. 239, n. 5. E. Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart, 1921-23, t. II, p. 423, n. 2) conserva il rapporto del nome con Nazareth. Del resto, si è negata, a torto, l'esistenza di Nazareth al tempo di Gesú. Nazareth esisteva; e, appunto per questo, quando si volle abolire il rapporto originario di Gesú e della sua setta con la setta battista, si poté servirsi del suo nome per dare una spiegazione artificiosa del soprannome di *Nazoreo* o di *Nazareno*. Non c'è nessun rapporto etimologico tra Nazareth e i *Nazorei* o *Nazareni* o *Nazoreni* (i cui nomi semitici si scrivono con un *tsadè*) e i *nazir* (che si scrive con *zain*). I *nazir* erano i « consacrati ». *Nazoreo* significa probabilmente « osservante ».

[7] *Mt.*, XI, 2-17 (*Lc.*, VII, 18-20, 22-35). La messinscena e le parole attribuite al Cristo riflettono una polemica, del resto abbastanza cortese, dei seguaci di Gesú contro i seguaci di Giovanni dopo la morte dei loro rispettivi capi. V. *L'Evangile selon Luc*, pp. 222-228; E. Meyer, *op. cit.*, t. I, pp. 84-87.

[8] A questo titolo il racconto (*Mc.*, I, 9-11; *Mt.*, III, 13-17; *Lc.*, III, 21-22) figurò in origine all'inizio della catechèsi evangelica. Esso non venne ideato per significare che Gesú aveva appartenuto alla setta di Giovanni, ma piuttosto per nasconderlo. Si volle presentarlo come l'iniziazione messianica di Gesú.

[9] V. *L'Evangile selon Luc* pp. 142-143. La colomba, nel racconto, è un elemento mitologico abbastanza attenuato; ma non a caso l'uccello di Astarte si trova a raffigurare lo Spirito che, nell'*Evangelio degli Ebrei*, era chiamato esplicitamente la madre di Gesú [la parola ebraica *rouah* è femminile].

[10] V. *op. cit.*, pp. 147-152 (cfr. Meyer, *op. cit.*, I, pp. 94-97). Non c'è da stupirsi che il quarto Evangelio abbia omesso la tentazione nel deserto, come pure le guarigioni di ossessi e persino il battesimo di Gesú per mano di Giovanni. Esso ha conservato soltanto il particolare dell'omaggio reso dagli angeli al Figlio di Dio (*Giov.*, I, 51).

[11] Cfr. *Mt.*, III, 2, 17.

[12] Nulla di piú naturale in quel tempo e in quell'ambiente. Cfr. Meyer, *op. cit.*, II, pp. 416-418, 442.

[13] La parola δυνάμεις si ritrova persino nelle parole concernenti i miracoli di Gesú attribuite a Erode Antipa (*Mc.*, VI, 14).

[14] Allo stesso modo che, negli Evangeli, le parabole sono delle allegorie mistiche, i miracoli sono dei segni, σημεῖα: non solo segni della potenza divina, ma simboli della salvezza. Per l'analisi dei racconti di miracoli nella tradizione sinottica, v. Bultmann, *op. cit.*, pp. 129-150.

[15] Cosí li presentano gli *Atti* e le *Epistole*, specialmente quelle ai Corinzi. Vedi altresí *Mc.*, XVI, 17-18.

[16] *Mt.*, IV, 12-16; *Isaia*, VIII, 23-IX, 1.

[17] Si tratta principalmente del viaggio indicato in *Mc.*, VII, 24, 31, e il cui itinerario è piuttosto vago. Supponendo che corrisponda a un ricordo effettivo, si è ammesso per lo piú, a partire dal Wellhausen, – raccostando a *Mc.*, VI, 14-16, *Lc.*, XIII, 31-32, – che Gesú si sia allontanato dalla Galilea perché l'atteggiamento di Erode nei suoi confronti era divenuto minaccioso. Ma, in *Mc.*, il viaggio verso Tiro serve a incastrare nel racconto l'episodio della donna cananea e il ritorno nella Decapoli a inquadrare i miracoli della guarigione del sordo e della seconda moltiplicazione dei pani, tutti fatti il cui significato simbolico è incontestabile; e, d'altro lato, l'aneddoto di *Lc.*, non possiede maggior consistenza storica. Può darsi che sia stata l'ostilità di Erode Antipa a spingere Gesú a lasciar la Galilea per recarsi a Gerusalemme; ma nulla prova che essa lo abbia indotto a fare un viaggio abbastanza lungo fuori della Galilea.

[18] *Mc.*, I, 16-20; *Mt.*, IV, 18-22; *Lc.*, V, 1-11. Cfr. *L'Evangile selon Luc*, pp. 169-176.

[19] *Mt.*, IV, 25 (*Luc.*, VI, 17). La messinscena, – che in *Mc.*, III, 7-8 serve a inquadrare un gran numero di miracoli, – è altrettanto artificiale che la struttura del discorso.

[20] Per l'analisi dell'insegnamento attribuito a Gesú nei Sinottici, v. Bultmann, *op. cit.*, pp. 4-129.

[21] Specialmente P. W. Schmiedel, *Encyclopedia biblica*, II, art. *Gospels*; e anche di recente M. Goguel, *La Vie de Jésus*, Paris, 1933.

[22] *Mc.*, X, 18 (*Lc.*, XVIII, 18). *Mt.*, XIX, 17 corregge: « Perché m'interroghi intorno al bene? ».

[23] *Mc.*, XV, 34; *Mt.*, XXVII, 46. Le parole di Gesú derivano dal *Salmo* XXII, 2. A questo lamento *Lc.*, XXIII, 46 sostituisce una parola di fiducia, tolta dal *Salmo* XXXI, 6 (« Padre, nelle tue mani rimetto lo spirito mio ») e *Giov.*, XIX, 30 la dichiarazione: « Tutto è compiuto ».

[24] *Mc.*, IX, 1 (*Mt.*, XVI, 28; *Lc.*, IX, 26). Affermazione implicitamente contradetta da *Giov.*, XXI, 20-23.

[25] *Mc.*, II, 27. Sentenza non riprodotta in *Mt.* e *Lc.*, forse a causa del suo carattere piú filosofico e umano che religioso.

[26] *Mc.*, VII, 15. Corretto un po' grossolonamente in *Mt.*, XV, 11: « Non quello che entra *per la bocca*... ma quel che esce *dalla bocca* ». In *Lc.* manca, insieme con tutta la pericope.

[27] *Mt.*, XXIII; *Lc.*, XI, 39-52.

[28] Cfr. *L'Evangile selon Luc*, p. 46; e Bultmann, *op. cit.*, p. 47.

[29] L'attenzione del lettore è orientata verso tutto il Salmo, che termina con la glorificazione del giusto che ha sofferto. Va da sé che gli evangelisti non potevano farlo recitare tutt'intero da Gesú morente.

[30] Cfr. *L'Evangile selon Luc*, p. 330.

[31] Cfr. Hölscher, *op. cit.*, p. 228.

[32] Come fa C. Guignebert, *Jésus*, Paris, 1933, pp. 76-78.

[33] La menzione dei « fratelli del Signore » in *I Cor.*, IX, 5 e *Galat.*, I, 19 (Giacomo) conferma l'indicazione di *Mc.*, VI, 3 (*Mt.*, XIII, 55-56) circa i fratelli, enumerati e ricordati per nome, e le sorelle di Gesú, anche nell'ipotesi che l'episodio della predicazione a Nazareth sia stato costruito sul proverbio: « Nessuno è profeta nella sua patria ». Cfr.

BULTMANN, *op. cit.*, p. 15, 29. Per sé considerata, la menzione della madre e dei fratelli di Gesú in *Atti* I, 14 merita molte riserve.

[34] Cfr. *supr.*, p. 62, n. 6.

[35] *Mc.*, I, 15; *Mt.*, IV, 17. Non a caso il particolare manca nel passo parallelo di *Lc.*, VI, 14-15.

[36] Dato che il regno dello Spirito cominciò a realizzarsi nella comunità solo dopo la risurrezione di Gesú, il battesimo propriamente cristiano non poté esser conferito prima (cfr. *Giov.*, XX, 22-23; *Atti*, II, 1-4, 37-38). Ma la concezione è artificiosa. *Giov.*, III, 22, 26, dice che Gesú battezzava; poi (IV, 2) che non era lui che battezzava e che i discepoli lo supplivano in tale ufficio; infine (VII, 39), che « lo spirito non era ancora venuto »: indicazioni contraditttorie, provenienti da un imbarazzo teologico, e le prime due delle quali han tutta l'aria di glose. Per quanto debole sia l'autorità storica del quarto Evangelio, è chiaro che il suo autore principale non vedeva nessun inconveniente nel fatto che, per Gesú come per Giovanni, predicazione e battesimo avessero proceduto insieme.

[37] *Vie de Jésus*, pp. 312-319. Il RENAN accentua eccessivamente la cosa, sia per la storicità che attribuisce ai testi sia per il commento, del resto molto poetico, che ne dà; ma l'idea fondamentale merita di esser ritenuta. Quanto al battesimo, va rilevato che RENAN, *op. cit.*, p. 111, attribuisce pieno valore storico a *Giov.*, III, 22-23, IV, 1, e vede nel versetto 2 una glosa o uno scrupolo del redattore.

[38] Non bisogna dimenticare il carattere religioso che aveva il pasto, soprattutto certi pasti, presso i popoli primitivi e nell'antichità, anche presso i Giudei e specialmente nella setta degli Esseni.

[39] Cosí come non ebbe il sorriso scettico del Renan o l'umanitarismo di Henri Barbusse.

[40] *Mt.*, XIX, 28; *Lc.*, XXII, 30. V. *L'Evangile selon Luc*, p. 517.

[41] *Daniele*, VII, 13, *Parabole di Enoch*. Nella gnosi paolina, l'Uomo celeste, per contrasto al primo Adamo, corrisponde al Figlio dell'uomo della tradizione evangelica. Ma tale concezione trascendente del Messia non è di origine ebraica. « L'unto di Jahvé » fu originariamente e, per molti, non cessò mai d'essere un uomo.

[42] Data l'origine pagana del concetto e data l'influenza esercitata sull'escatologia e l'apocalittica giudaiche dalla tradizione caldeo-iranica, la cerchia delle ipotesi è necessariamente ristretta. La tesi dell'origine caldeo-iranica è stata sostenuta soprattutto dal REITZENSTEIN (*Das iranische Erlösungs-Mysterium*, Bonn, 1921). L'HÖLSCHER (*op. cit.*, p. 192, n. 32) ne accetta l'essenziale. Ma la storia del mito e della sua evoluzione non è stata ancora chiarita. Non sembra che si debba ammettere un'influenza sensibile del mito sulla predicazione di Gesú; ma le cose vanno diversamente nel caso della tradizione apostolica.

[43] Secondo il REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 130, lo stesso Gesú si sarebbe creduto e chiamato « l'Uomo » in un senso escatologico e con un sentimento speciale di unione a Dio. L'HÖLSCHER non ha creduto di dover arrestarsi a tale teologia brumosa. Fu molto piú facile attribuire a Gesú morto e risorto tale nozione mitica e trascendente dell'« Uomo », di quel che non lo sarebbe stato a Gesú di realizzarla per lui stesso; e, nell'ipotesi del Reitzenstein, l'Evangelio primitivo sarebbe stato molto piú gnostico e meno giudaizzante di quanto non fu in realtà.

[44] Cfr. BULTMANN, *op. cit.*, p, 156; *L'Evangile selon Luc*, p. 267.

III.

[1] *Atti*, v, 36; GIUS. FLAV., *Antiq.*, xx, 5, 1. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 286-287.

[2] *Atti*, xxi, 38; GIUS. FLAV., *Antiq.*, xx, 8, 6; *Bell. Jud.*, II, 13, 5. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 809-811.

[3] L'autore degli *Atti*, v, 35-39 si limita a constatarlo per bocca di Gamaliele.

[4] Ci si è qualche volta fondati su *Mc.*, xi, 11 e xiii, 1-2 per sostenere che Gesú e i suoi discepoli non avevano mai visitato prima di allora Gerusalemme. Ciò significa convertire in dati storici gli artifici della redazione evangelica. Cfr. *L'Evangile selon Marc*, p. 324; *L'Evangile selon Luc*, p. 472.

[5] La data non è garantita da nessun'altra fonte; ed è fatica sprecata cercare in quale di quegli anni la Pasqua sia stata celebrata di giovedí o di venerdí, giacché la tradizione evangelica non è concorde e non ha carattere storico, ma simbolico.

[6] Il quadro del quarto Evangelio è simbolico e, si può dire, apocalittico (cfr. l'*Apoc.*, xi, 3, 9, 11, dove i tre anni e mezzo della predicazione dei due testimoni fanno riscontro ai tre giorni e mezzo che passano tra la loro morte e la loro risurrezione). Cfr. *Le quatrième Evangile*, p. 47, 151 (commento di *Giov.*, II, 20), p. 305 (commento di *Giov.*, viii, 57).

[7] Tutt'e due le ipotesi hanno i loro partigiani. Esse non sono incompatibili, e trovano giustificazione nei testi; ma, forse, i testi non sono abbastanza solidi per sostenerle. Non è probabile che la predicazione di Gesú abbia avuto un successo folgorante, né che sia durata a lungo prima di suscitar inquietudini nel Tetrarca.

[8] Non si ripeterà mai a sufficienza che i racconti evangelici sono scene di un dramma rituale, in cui i gesti dei personaggi, soprattutto quelli del personaggio principale, sono comandati dalla fede che il dramma ha per oggetto di rappresentare, d'incoraggiare e, si può dire, di realizzare.

[9] Le previsioni che gli sono attribuite sono concepite sistematicamente in correlazione con i fatti, al pari delle profezie che si sarebbero adempiute nella passione di Gesú. Cosí l'agonia dell'orto di Getsemani, – che *Giov.* ha soppressa, – localizza una scena, che fu inizialmente dedotta dal *Salmo* xxii senza specificazione di luogo o di tempo, come lo è in *Ebr.*, v, 7-10 (dove si commetterebbe un errore se vi si sentisse un'eco della tradizione evangelica). Cfr. *Les Livres du Nouveau Testament*, p. 183; *L'Evangile selon Luc*, pp. 525-530; BULTMANN, *op. cit.*, p. 162.

[10] Citato a p. 71, n. 2.

[11] *Zaccaria*, ix, 9; xiv, 4; *Genesi*, xlix 11; *Salmo*, cxviii, 25-26. Cfr. *L'Evangile selon Luc*, p. 469. Per ammettere la storicità di tale manifestazione, bisognerebbe al tempo stesso supporre che lo stesso Gesú abbia voluto realizzare la profezia di Zaccaria. Se avesse pensato d'inaugurare il grande evento sul monte degli Ulivi, il suo caso sarebbe del tutto simile a quello dell'Egiziano di cui parla Giuseppe Flavio. Ma le stesse condizioni della testimonianza evangelica non sono favorevoli all'idea di una tradizione storica concernente il fatto.

[12] L'espulsione dei mercanti dal tempio rappresenta l'adempimento di *Zaccaria*, xiv, 20, e di *Malachia*, iii, 1. Se Gesú e i suoi compagni si fossero resi padroni del recinto esterno del tempio con la violenza, l'incidente non sarebbe terminato con una discussione accademica sull'autorità che Gesú si arrogava, ma la guarnigione romana lo avrebbe arrestato immediatamente. Confrontare il caso di Paolo, in *Atti*, xxi, 27-34.

[13] Gli episodi del ministerio gerusalemitico, – discussioni sull'autorità di Gesú e quella di Giovanni, sul tributo a Cesare, sulla risurrezione, sulla filiazione davidica del Messia, invettiva contro i Farisei, – furono concepiti dapprima per se stessi e indipendentemente l'uno dall'altro poi connesse insieme per mezzo di passaggi artificiali,

allo scopo di arricchire la storia del ministerio gerusalemitico. Cfr. *L'Evangile selon Luc*, pp. 473-474, 477, 483-484.

[14] È l'opinione difesa attualmente da R. EISLER (*Jesus Basileus*, Heidelberg, 1930), con molta erudizione, ma sul fondamento di prove deboli; giacché le aggiunte alla versione slava della *Guerra Giudaica* di Giuseppe Flavio a cui soprattutto egli si richiama, sono con tutta probabilità interpolazioni; e, anche se fossero autentiche, non contengono tutto quello che egli pretende di dedurne.

[15] La leggenda di Giuda mal si accorda con quella dei Dodici, a cui la tradizione evangelica ha voluto collegarla. Nella realtà storica, Gesú non scelse i Dodici; questi formarono il comitato direttivo della prima comunità e la loro missione venne anticipata da tale tradizione nel ministerio di Gesú. D'altra parte, perché il tradimento di Giuda avesse pieno significato bisognava ch'egli fosse uno dei principali discepoli. Nella lista degli apostoli, Giuda, che è l'ultimo, fa da riscontro al primo, Pietro, che rinnegò Gesú. La leggenda della sua morte (*Mt.*, XXVII, 3-10; *Atti*, I, 16-20) è affatto fittizia; e quella del suo tradimento, fondata su alcuni testi biblici, potrebbe non aver maggior fondamento di quella del rinnegamento di Pietro. Cfr. BULTMANN, *op. cit.*, pp. 159, 167, 171.

[16] *Mc.*, XIV, 27 (*Mt.*, XXVI, 31), in cui la fuga è considerata come preannunciata in *Zaccaria*, XIII, 7 *Giov.*, XVI, 32 si mantiene nella stessa linea, ma senza richiami a testi profetici. *Lc.*, XXII, 32 fa che da Gesú sia predetta solo una crisi della fede, giacché trattiene i discepoli a Gerusalemme.

[17] *Mc.*, XIV, 17-21; *Mt.*, XXVI, 21-25; *Lc.*, XXII, 21-23; *Giov.*, XIII, 18-19, 21-30. La drammatizzazione dell'incidente va crescendo in *Mc.*, *Mt.*, *Giov.*

[18] *Mc.*, XIV, 29-31; *Mt.*, XXVI, 33-35; *Lc.*, XXII, 31-34; *Giov.*, XIII, 36-38. Il BULTMANN, *op. cit.*, p. 162, è del parere che la fonte di *Lc.*, XXII, 31-32 ignorasse il rinnegamento (ἐπιστρέψας è un'aggiunta redazionale, ma potrebbe avere un senso attivo: « riconducendo »); e in *Mc.*, XIV, 53-54, 66-72 il racconto del rinnegamento appare una aggiunta.

[19] *Mc.*, XIV, 28; *Mt.*, XXVI, 32.

[20] *Mc.*, XIV, 22, 24; *Mt.*, XXVI, 26-28; *Lc.*, XXII, XXII, 19-20. Ma, in *Lc.*, la fine del versetto 19 (da τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον : « fate questo in memoria di me ») e il versetto 20, hanno tutta l'aria di esser interpolazioni, provenendo da *I Cor.*, XI, 24-25 (completato da *Mc.*, XIV, 24). Cfr. *L'Evangile selon Luc*, p. 512. Le redazioni di *Lc.* e degli *Atti* conoscono l'eucaristia come frazione del pane; e sembra che *Lc.*, si riferisse inizialmente a un'eucaristia di significato escatologico, in quanto ignorava il significato mistico della cena cristiana qual è affermato nella *I Corinzi*. Non ci sarebbe da stupirsene, se tale interpretazione mistica non deriva da Paolo. Cfr. *supr.*, p. 6.

[21] Gli elementi di tale concezione sussistono in *Mc.*, XIV, 23, 25: dove le parole « Prendete, questo è il mio corpo » sembrano aver sostituito nel vers. 22 le parole: « In verità, io vi dico che non mangerò più del pane », ecc.; cioè, una formula parallela a quella che si legge del versetto 25 e in *Lc.*, XXII, 15-18, dove la menzione della Pasqua sembra sia stata sostituita a quella del pane (nei versetti 15-16), per fare dell'ultima cena un convito pasquale. Cfr. *L'Evangile selon Luc.*, pp. 508-509; BULTMANN. *op. cit.*, p. 161.

[22] *Mc.*, XIV, 32-42; *Mt.*, XXVI, 36-46; *Lc.*, XXII, 40-46. L'origine di questo racconto è stata segnalata alla nota 9. V. *L'Evangile selon Luc*, p. 524. L'episodio dell'orto di Getsemani è stato ridotto e trasposto in una maniera molto singolare in *Giov.*, XII, 27-33, dove l'angoscia sembra dissolversi in una reduplicazione della trasfigurazione.

[23] *Mc.*, XIV, 43-50; *Mt.*, XXVI, 47-56; *Lc.*, XXII, 47-53; *Giov.*, XVIII, 1-11. La drammatizzazione è manifesta in tutti i racconti, insieme con la preoccupazione di rappresentare il Cristo come superiore al suo destino. Cfr. « Revue d'histoire et de littérature religieuses », 1922, p. 145.

[24] *Mc.*, XIV, 53, 55-64; XV, 1-15.

[25] *Mt.*, XXVI, 57, 59-66; XXVII, 1-2, 11-26.

[26] In tale processo, qual è narrato da *Mc.* e da *Mt.*, ci sono tre elementi facilmente discernibili: 1) l'affermazione di Gesú sul tempio, che egli avrebbe detto di esser in grado di distruggere e di ricostruire in tre giorni, e le testimonianze che la concernono: affermazione che ha messo in imbarazzo la tradizione e che, se fu realmente pronunciata, può esser stata allegata dinanzi a Pilato quale prova delle pretese messianiche di Gesú (la formula autentica sarebbe in *Mt.*, XXVI, 61, meglio che in *Mc.*, XIV, 58 e in *Giov.*, II, 19, che introducono espressamente delle interpretazioni allegoriche); 2) la dichiarazione messianica di Gesú in qualità di Figlio di Dio: dichiarazione che corregge anticipatamente l'impressione risultante dalla condanna di Gesú come re dei Giudei e mira a dar ragione di tale condanna con la cecità delle autorità giudaiche dinanzi al Cristo mistico, al Salvatore divino; 3) la scena degli oltraggi (*Mc.*, XIV, 65; *Mt.*, XXVI, 67-68), che rappresenta il compimento di profezie (soprattutto d'*Isaia*, L, 5 e LIII, 3). I due ultimi elementi sono fittizi; quanto al primo, la finzione è per lo meno nell'inquadramento.

[27] La seduta tenuta la mattina dopo l'arresto dal Sinedrio (*Mc.*, XV, 1; *Mt.*, XXVII, 1-2; *Lc.*, XX, 66, XXIII, 1, che non parla di seduta notturna, vi ha posto il processo di Gesú) costituisce un doppione della seduta di condanna; nella fonte, poteva essere la riunione in cui gli accusatori concordarono la denunzia da presentare a Pilato. *Mt.*, XXVII, 3-10, vi collega la leggenda del pentimento di Giuda. La relazione del processo dinanzi a Pilato è in tutti i Sinottici interrotta dall'episodio di Barabba: finzione ideata non tanto per drammatizzare il racconto quanto per rovesciare da Pilato sui Giudei la responsabilità della condanna. Cosí si è fatto di Pilato un giudice da commedia, e il processo ha perduto la sua forma. L'intervento della moglie di Pilato e quel che ne segue, in *Mt.*, XXVII, 19, 24-25, mira a meglio scagionare il procuratore. Pilato è presentato come non avente potuto rifiutare, giuridicamente, di ratificare una sentenza pronunciata dal Sinedrio secondo tutte le regole. Ma la narrazione cosí congegnata sfida ogni logica e ogni verosimiglianza.

[28] Il rinvio di Gesú davanti a Erode (*Lc.*, XXIII, 5-12) costituisce un doppione dell'episodio di Barabba, ma anche e soprattutto del processo dinanzi Pilato. L'episodio è presentato come adempimento del *Salmo* II, 1-2; ma (contrariamente a quanto ritiene il BULTMANN, *op. cit.*, pp. 165-171) il salmo non ne dev'esser stato la fonte.

[29] Hanan non era piú sommo sacerdote dal 15.

[30] *Giov.*, XVIII, 13-14, 23. In questo passo e nel versetto XI, 49 l'evangelista parla di Caiafa come se il pontificato giudaico fosse stato annuale e se l'antico sommo sacerdote conservasse una posizione preminente, senza dubbio come capo della famiglia sacerdotale. Esso non dà alcun particolare sulla comparizione di Gesú davanti a Caiafa, la quale non ha altra ragion d'essere che l'adattamento del racconto a *Mt.*

[31] *Giov.*, XVIII, 28-32.

[32] *Giov.*, XVIII, 33-38. Gesú tratta dall'alto in basso Pilato, come ha trattato anche il sommo sacerdote.

[33] *Giov.*, XVIII, 39; XIX, 6. Supplemento redazionale escogitato per il raccordo con i Sinottici; ma la presentazione alla folla dell'« uomo » (XIX, 6) è un doppione di quella del « re » (vv. 13-14).

[34] *Giov.*, XIX, 7-16. Passo che, nel documento fondamentale di *Giov.*, raggiungeva quello XVIII, 28-38. Nel versetto XIX, 13, bisogna intendere che Pilato « fece sedere » Gesú « in tribunale », – come nell'*Evangelio di Pietro*, – ciò che spiega le parole (v. 14): « Ecco il vostro re! ». Cfr. *Le quatrième Evangile*, pp. 479-480.

[35] La scena di derisione nel pretorio di Pilato (*Mc.*, XV, 16-20; *Mt.*, XXVII, 27; *Giov.*, XIX, 1-3; *Lc.*, XXIII, 11, la trasporta nel palazzo di Erode) sembra imitata da qualche regalità carnevalesca; alcuni critici han supposto che originariamente fosse in rapporto con l'episodio di Barabba; ma con ogni probabilità non corrisponde a nessun fatto reale, ed è stata concepita come simbolo della regalità trascendente del Cristo (cfr. *Ebrei*, II, 19) e come adempimento di profezie (*Michea*, IV, 14; *Isaia*, L, 5; LIII, 3).

[36] Dato che Gesú era considerato un agitatore politico, il suo caso era di competenza dell'autorità romana, e non del Sinedrio.

[37] Sembra accertato, del resto, che il Sinedrio avesse allora il diritto di far eseguire le sentenze capitali che emetteva nelle materie di sua competenza. V. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, Paris, 1914, t. II, pp. 127-149.

[38] Tutte le sottigliezze possibili sono state escogitate per ricondurre a unità le indicazioni dei Sinottici e quelle del quarto Evangelio, che sono irriducibili. Se s'intende la parola *tradizionale* nel senso di *storico*, le due date non sono tradizionali né l'una né l'altra; ma la data dei Sinottici è posteriore all'altra, giacché la serie dei racconti che costituiscono il dramma rituale della passione venne concepita in origine in quella che si può chiamare l'ipotesi giovannea del Cristo agnello pasquale. Se rimane probabile che Gesú si sia recato a Gerusalemme per la Pasqua e vi sia stato crocifisso nei giorni che precedettero la festa, non è impossibile però che vi sia andato in un altro momento dell'anno e che la coincidenza della passione con la Pasqua sia stata fondata esclusivamente su ragioni mistiche, il senso della festa ebraica essendosi rapidamente cristianizzato nelle comunità elleno-cristiane.

[39] Sarebbe stata quella della prima generazione, se si ammette che la prima comunità abbia accettato subito l'idea del Cristo Figlio dell'uomo e Figlio di Dio. Tale è l'opinione del BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1913, p. 20, che si fonda su *I Cor.*, XV, considerato come testimonianza di Paolo. Non è certo che la fede in Gesú, Cristo in virtù della risurrezione, si sia subito sviluppata nell'idea dell'Uomo-Cristo, preesistente alla sua manifestazione terrestre.

[40] V. *supra*, n. 26.

[41] *Giov.*, XVIII, 2-8. La coorte data a Giuda è stata immaginata per dar maggior risalto all'arresto. Se Gesú è stato arrestato da soldati romani, la cosa si è svolta in modo affatto diverso. V. *Le quatrième Evangile*, p. 453.

[42] Vale a dire, l'episodio fu concepito in un sentimento di rispetto per l'autorità romana, che non può essersi affermato tra i credenti prima di uno sviluppo abbastanza notevole dell'elleno-cristianesimo.

[43] Fondandosi sulle date comunemente accolte per gli Evangeli canonici, si mette per lo piú l'*Evangelio di Pietro* alla dipendenza di *Lc.* È probabile che il rapporto sia piú complesso. L'episodio di Erode in *Lc.* non si presenta come una finzione improvvisata, ma piuttosto come la riduzione di un racconto parallelo al processo di Gesú dinanzi Pilato, che sia stato inserito nel quadro primitivo di tale *Evangelio*.

[44] O, piú esattamente, del mistero cristiano. È il grande mistagogo che risponde ad Anna, e il Salvatore divino a Pilato.

[45] Tali fatti rimangono in secondo piano e, piú che come ricordi, come temi da utilizzare, spiegare e interpretare nel rituale, ossia, nel poema mistico della Passione.

[46] GIROLAMO, *Epist.*, LVIII (*Patrologia Latina*, col. 581): « Dall'epoca di Adriano sino a quella di Costantino... nel luogo della Risurrezione venne adorata un'immagine di Giove, sul monte della croce una statua di marmo di Venere... A Betleem ora nostra, il piú augusto luogo della terra, cresceva un bosco sacro a Thamuz, cioè ad Adone; e nella grotta, dove risonarono un giorno i vagiti di Cristo infante, veniva pianto l'amante di Venere ». Può darsi che a Gerusalemme si siano confiscati per il Cristo morto e risorto luoghi del culto pagano, come a Betleem venne confiscato per il Cristo infante una grotta. La data di Adriano vale per le statue di dèi fatte erigere alle porte di Gerusalemme, e che non c'erano di certo prima del 70; ma non per la grotta di Betleem, a cui, del resto, non è certo che Gerolamo la riferisca. Comunque, è probabile che come sepolcro del Cristo sia stata adottata una grotta sepolcrale qualsiasi, se non un luogo di culto consacrato ad Adone: anche se si ammetta che l'indicazione del Golgota come luogo del supplizio si fondi su una tradizione solida.

[47] *Mc.*, XV, 21 nomina, anzi, i figli di Simone, Alessandro e Rufo, come se il lettore

li conoscesse; ma nomina pure Giairo e Bar-Timeo, il cieco di Gerico, che, a quel tempo, potevan benissimo non esser conosciuti da alcuno. *Giov.*, XIX, 17 dice che Gesú portò la sua croce, ma per mostrare la piena indipendenza del Cristo e la sua accettazione della morte.

[48] *Mc.*, XV, 27 e passi paralleli; adempimento di *Isaia*, LIII, 12, citato da *Lc.*, XXII, 37 (cfr. v. 52 e XXIII, 12; *Atti*, IV, 26-27).

[49] Il particolare del vino aromatizzato si trova in *Mc.*, XV, 23; e potrebbe essere la prima forma sotto la quale venne indicato il compimento del *Salmo* LXIX, 22, da cui *Mt.*, XXVII, 34, ha preso il fiele, da lui sostituito alla mirra di *Mc.* L'offerta dell'aceto, che in *Mc.* e in *Mt.*, reduplica quella del vino, rappresenta nei quattro Evangeli l'ultimo incidente prima della morte del Cristo: *Mc.*, XV, 34-36, *Mt.*, XXVII, 46-49 (dove l'offerta ha la sua bizzarra motivazione nel gioco di parole sul nome di Elia suggerito ai soldati dalle parole *Eli Eli lama sabacthani*): *Lc.*, XXIII, 36 (dove costituisce uno degli elementi della partecipazione dei soldati alla derisione che Gesú subisce da parte dei presenti); *Giov.*, XIX, 28-30 (dove lo stesso Gesú provoca l'offerta, per adempiere la Scrittura, ossia *Salmi* XXII, 16 e LIX, 11, dicendo: « Ho sete »). Il carattere avventizio dell'episodio è piú manifesto in *Mc.*, nel quale si legge (XV, 37) che « Gesú, gettato un gran grido, rese lo spirito ». È questo grido inarticolato che era ricordato nel documento primitivo; mentre la citazione del *Salmo* XXII, con tutto quello che segue, è un doppione aggiunto dall'evangelista.

[50] Adempimento di *Salmo*, XXII, 19, che *Giov.*, XIX, 23-24, cita esplicitamente, mostrandosi preoccupato di distinguere, – malgrado il testo, ma per ragioni simboliche, – l'amichevole spartizione delle vesti e il sorteggio della tunica. V. *Le quatrième Evangile*, p. 486.

[51] Variazioni, nei Sinottici, tessute sul tema fornito dal *Salmo* XX, 7-9. *Lc.*, XXIII, 39-43 fa insultare Gesú da un solo ladrone e converte l'altro. Questo particolare del buon ladrone si riferisce alla citazione del *Salmo* XXII, 2.

[52] Si è già detto quale significato ha, in *Mc.* e in *Mt.*, la citazione del *Salmo* XXII, 2 e che cosa vi hanno sostituito *Lc.* e *Giov.* Quest'ultimo (XIX, 25-27) prima delle ultime parole pone il testamento mistico del Cristo, le parole di Gesú alla madre e al discepolo prediletto.

[53] *Giov.* le sopprime, in quanto la morte del suo Cristo è un trionfo. In *Mc.*, XV, 33, il prodigio sembra un'interpolazione; è considerato come l'adempimento di *Amos*, VIII, 9-10.

[54] Manca anch'esso in *Giov.* Nei Sinottici, il particolare ha il significato annessogli da *Ebrei*, VI, 19-20; X, 19-20: la rottura del velo ch'era la sua carne introduce il Cristo nel santuario celeste per offrirvi il suo sangue e per aprire cosí ai credenti l'accesso della vita eterna.

[55] *Mt.*, XXVII, 51-53. Miracolo mal congegnato, giacché i morti risuscitano quando il Cristo muore e, nondimeno, non appaiono prima che Cristo risusciti. È un abbozzo mal riuscito della discesa del Cristo agli inferi.

[56] V. *supr.*, n. 52.

[57] *Giov.*, XIX, 28-30.

[58] *Giov.*, XIX, 31-37. Adempimento di *Esodo*, XII, 46 (*Salmo* XXXIV, 21) e *Zaccaria*, XII, 10. L'incidente del colpo di lancia può esser stato suggerito da quest'ultimo testo. Per la sua spiegazione simbolica, cfr. *I Giov.*, V, 6-7. Tale quadro mistico compensa largamente la professione di fede del centurione nei Sinottici e il particolare allegorico del velo squarciato. Può darsi che la sostituzione di un segno all'altro non sia stata inconsapevole. V. *Le quatrième Evangile*, p. 492, 494-495, 571-572.

Capitolo Terzo

# GESÙ IL CRISTO

Se, per la storia, le circostanze della morte di Gesú son ben lontane dall'esser definite sin nei particolari, – non esclusi quelli di maggior importanza, come la data, impossibile a determinarsi non solo quanto al giorno, ma anche al mese e, anzitutto, all'anno, – una oscurità ancor piú grande avvolge le condizioni nelle quali sorsero nello spirito dei discepoli la fede nella vittoria che credettero assai presto di aver riportata sulla morte per opera del Maestro perduto, e il desiderio, la volontà, la ferma risoluzione di diffondere intorno a sé tale fede come condizione di accesso al regno divino che Gesú, risuscitato in qualità di Cristo, doveva ben presto instaurare. Ammettiamo che Gesú sia stato crocifisso in uno degli anni tra il 26 e il 29, un po' prima della festa della Pasqua. Come avvenne la reazione dei discepoli davanti a tale fatto che dovette in un primo tempo costernarli, e che finí poi con l'esaltarne la fede? In quali condizioni iniziarono la predicazione della nuova fede? Come mai essa si propagò abbastanza rapidamente al di là dei confini della Palestina? Son problemi che la leggenda e il mito han risolti con altrettanta sicurezza che facilità, ma a cui lo storico può dare soltanto risposte probabili, fondate su alcuni indizi, rottami di dati veramente tradizionali, che non sono stati interamente ricoperti dalla leggenda e dal mito.

I

La sera del giorno in cui Gesú morí, nessuno avrebbe potuto prevedere l'avvenire incomparabile che attendeva lo sfortunato profeta, la cui speranza aveva ricevuto dagli avvenimenti una smentita cosí completa e crudele. I carnefici che staccarono dalla croce il suo cadavere, forse dopo aver finito il moribondo, in obbedienza alla Legge ebraica, la quale non permetteva di lasciar esposti i corpi dei giustiziati dopo il tramonto del sole, lo gettarono certamente in qualche fossa destinata a coloro ch'eran ritenuti indegni di una sepoltura onorata. Forse era il campo del sangue, *Hakeldama*, a cui la tradizione cristiana ha voluto ricollegare, e ha ricollegato poco abilmente, la leggenda di Giuda, come per sostituirvi colui che si rifiutava di credervi inumato per sempre [1]. Comunque, anche la leggenda della sepoltura per opera di Giuseppe d'Arimatea, ideata per l'adempimento delle Scritture [2] e connessa alla finzione apologetica della tomba ritrovata vuota, è una finzione.

Normalmente, il cadavere di un suppliziato doveva finire nella fossa comune, salvo che la famiglia non ottenesse l'autorizzazione di dargli la sepoltura che credesse. La tradizione ha cominciato con il sapere che, nel caso di Gesú, nessuno era intervenuto. Poi, bramosa di una sepoltura degna per il suo Cristo, ha pensato che la famiglia non avesse potuto intervenire e ha immaginato l'intervento di un personaggio importante per la sua situazione sociale e il suo credito. Ma non è difficile sentire sia l'artifizio che ha inventato Giuseppe d'Arimatea, sia quello che, in mancanza dei discepoli fuggiti, ha fatto delle donne le testimoni della sepoltura e, quindi, le prime testimoni della risurrezione. Persino nel fondo del quarto Evangelio s'intravvede una tradizione che faceva seppellire dai carnefici il cadavere di Gesú in una tomba di fortuna, prossima al luogo del supplizio [3]. I racconti di Marco sull'inumazione e il sepolcro trovato vuoto [4] son finzioni sulle quali han lavorato gli altri evangelisti per renderle più coerenti. Bisognava trovare una prova, prima insospettata, della risurrezione. La parte attribuita alle donne nelle esequie ha fatto pensare a delle

donne di Galilea che, dopo aver servito Gesú nel suo paese, lo avrebbero seguíto a Gerusalemme, avrebbero presenziato alla sua passione sul Calvario e, quindi, alla sua inumazione; e, infine, avrebbero trovato vuota la tomba. Giuseppe d'Arimatea era l'uomo indispensabile perché ci fosse una sepoltura decorosa: lo si è scelto audacemente nel Sinedrio. Pilato, prima di concedere l'autorizzazione richiesta, s'informa dal centurione se Gesú sia proprio morto [5]: particolare corrispondente all'ipotesi del rapimento del cadavere in una polemica tra Giudei e cristiani che non sapevano piú né gli uni né gli altri come le cose si fossero effettivamente svolte.

Marco fa acquistare da Giuseppe un lenzuolo nuovo [6]; per gli altri evangelisti anche il sepolcro è nuovo [7]; i Sinottici lo fanno scavare nella roccia [8]. La grossa pietra rotolata contro l'apertura [9] serve a metter in rilievo il miracolo della risurrezione. Giovanni raddoppia Giuseppe di un personaggio suo proprio, Nicodemo, e fa per di piú avvolgere il cadavere in bende con aromi [10], contradicendo i Sinottici, ma per dar maggior dignità alla sepoltura e perfezionarne il simbolismo. Tutto ciò sarebbe stato fatto la sera del venerdí, di modo che Gesú sarebbe rimasto nella tomba tutto un sabato e le prime ore della notte successiva: cosa diretta anch'essa a escludere l'ipotesi di un rapimento. Matteo combatte direttamente quest'ipotesi con la finzione del tutto fantastica della guardia alla tomba [11]. Ma il principale vantaggio della combinazione era di porre la risurrezione nel giorno del sole, che diventava cosí il giorno del Signore risorto: l'apologetica e il simbolismo vi trovavano il loro profitto [12].

La scoperta della tomba vuota da parte delle donne è presentata in Marco con grande ingenuità. Mai piú puerile finzione ha trovato maggior credito. Il tratto finale: « Ed esse non dissero nulla ad alcuno perché avevano paura » [13], che in certo modo sopprime la testimonianza inventata, non lasciando altra garanzia di essa che la parola dell'evangelista, ha avuto semplicemente, molto semplicemente, lo scopo di spiegare come il fatto avesse potuto esser ignorato sino al momento in cui venne raccontato. Gli altri evangelisti han cercato di migliorare tale finzione, omettendo anzitutto la poco felice spiegazione: Matteo [14], Luca [15], Giovanni [16], sciolgono la lingua delle

donne. Pure, risulta abbastanza chiaro che il racconto è nato nella tradizione posteriormente a quelli delle visioni o apparizioni da cui trasse inizialmente alimento la fede; e che solo in modo artificiale si è ottenuto il raccordo tra tale racconto, con il quale si è voluto altresí giustificare la consuetudine romana della Pasqua domenicale, e i ricordi piú antichi, concernenti sia le visioni del Risorto, sia i primordi della predicazione cristiana [17]. Altrettanto artificiale appare la sutura tra l'inumazione per opera di Giuseppe d'Arimatea e la scoperta della tomba vuota [18]. E il fatto che la finzione della sepoltura è anteriore a quella della tomba vuota non vale a conferirle maggior consistenza [19].

Gesú morto fu abbandonato al suo destino. Ma che cosa avvenne del suo ricordo e della fede da lui ispirata ai discepoli? Par certo che il movimento evangelico fu bruscamente interrotto dall'arresto e dal supplizio di Gesú, e che la predicazione apostolica cominciò a Gerusalemme solo qualche tempo dopo. È impossibile calcolare con esattezza l'intervallo, giacché la cronologia degli *Atti* è artificiosa e connessa a una rappresentazione fittizia e tendenziosa dei fatti. Nella prospettiva dei primi due capitoli degli *Atti*, preparata dalla chiusa del terzo Evangelio [20], è stato soppresso quel che potremmo chiamare l'interregno o, meglio, la crisi della fede: lo sgomento dei discepoli dopo l'arresto e la morte di Gesú, la loro fuga in Galilea, e le circostanze reali della rinascita della fede per effetto della convinzione della gloria e del prossimo ritorno di Gesú risorto in qualità di Cristo. Si è voluto trattenere i discepoli a Gerusalemme, limitare la loro angoscia press'a poco al tempo della dimora di Gesú nella tomba e procurar loro il beneficio di una iniziazione superiore che, iniziatasi la sera stessa della risurrezione, si sarebbe perpetuata in virtú delle istruzioni del Risorto per quaranta giorni, per trovare il suo compimento nella discesa dello Spirito santo, e la fondazione della chiesa apostolica e universale, il giorno della Pentecoste. Gnosi [21] e finzione che dissimulano una realtà assai complessa, e che tendono a sviare le nostre congetture intorno a essa.

Dato che Gesú non deve aver insegnato a lungo a Gerusalemme, se pur vi poté impartire un insegnamento qualsiasi, non è probabile

che vi abbia reclutato molti proseliti. Tutto l'avvenire dell'Evangelio riposava, pertanto, sui discepoli galilaici, i piú ardenti e fedeli dei quali, per lo meno quelli che seguivano regolarmente Gesú, debbono averlo accompagnato a Gerusalemme. Come si è detto, il terzo Evangelio e gli *Atti* li fanno restare a Gerusalemme, in séguito a un ordine formale di Gesú, sino alla Pentecoste [22], giorno in cui avrebbero iniziato la loro predicazione [23], prolungando cosí il ministerio di Gesú dal giorno della sua risurrezione a quello della sua ascensione in cielo [24]. I discepoli passano nella preghiera alcuni giorni, durante i quali viene scelto per sorteggio un dodicesimo apostolo al posto di Giuda [25]. Il giorno della Pentecoste, in cui i Giudei celebravano la proclamazione della Legge del Sinai, lo Spirito discende sugli apostoli e dà inizio alla sua azione conquistatrice nella Chiesa con il discorso pubblico di Pietro [26].

Tutto ciò è artificioso e tardivo. L'istituzione dei Dodici non fu anteriore, sembra, all'organizzazione della prima comunità cristiana. L'idea della Chiesa come regno dello Spirito, – il quale prende in certo modo il posto del regno di Dio, in attesa dell'avvento di questo, – è relativamente tardiva, posteriore alla fondazione delle prime comunità elleno-cristiane. Infine, l'oggetto attribuito alla predicazione apostolica [27] non è quello ch'essa ebbe inizialmente, ma presuppone già costituita la tradizione evangelica, qual'è rappresentata nel nucleo comune dei Sinottici.

In breve, la prospettiva del terzo Evangelio e degli *Atti* è interamente simbolica e, sotto l'aspetto storico, radicalmente falsa, giacché contradice intenzionalmente una tradizione piú antica e piú attendibile, secondo la quale i compagni di Gesú sarebbero ritornati in Galilea. Certo, nella forma in cui ci è pervenuta, anche questa tradizione è leggendaria: lo stesso Gesú, prima di morire, avrebbe dato convegno ai discepoli in Galilea, e lo stesso ordine sarebbe stato ripetuto dall'angelo che le donne avrebbero trovato nella tomba [28]. Tutto ciò è pura e semplice finzione, destinata a nascondere lo sgomento dei discepoli dinanzi alla catastrofe e la loro fuga in Galilea e a corroborare il mito della risurrezione. Se i discepoli fossero rimasti a Gerusalemme e se la loro fede si fosse rinvigorita colà, senza che avessero cambiato

residenza, non si sarebbe cominciato col localizzare in Galilea le apparizioni del Risorto. Soltanto, la finzione del convegno presentava alcunché di sconcertante: se il mattino della Risurrezione i discepoli si trovavano ancora a Gerusalemme, a che inviarli ad aspettare il Risorto altrove? Luca [29] si è sbarazzato di tale difficoltà sostituendo al convegno in Galilea il ricordo delle profezie sulla passione e la risurrezione fatte da Gesú in Galilea, e localizzando le apparizioni a Gerusalemme. Ancor piú falsata appare la prospettiva dei fatti nel quarto Evangelio [30], dove è contradetta dall'ultimo capitolo. Tutte le combinazioni escogitate per far rientrare nella storia evangelica il mito della risurrezione e per adattarvi le origini della predicazione apostolica hanno avuto per risultato di oscurare, se non di rendere affatto indiscernibile, la successione effettiva dei fatti intercorsi tra il supplizio di Gesú e le prime manifestazioni dell'attività apostolica a Gerusalemme. Cosí la tradizione scritturale ha creato, senz'accorgersene, nella sua propria testimonianza, l'irriducibile iato col cui favore è sorta, nei giorni nostri, l'ipotesi dei mitologi.

Dopo l'arresto di Gesú, Gerusalemme era un luogo poco sicuro per i suoi discepoli. Esso era avvenuto in circostanze tali che, a quanto sembra, nessuno di loro vi era stato implicato; senza dubbio, non avevano avuto il tempo di farsi notare personalmente a fianco del profeta. Appena la sorte di questi fu decisa, essi si affrettarono a ritornare nel loro paese, annientati dal colpo che aveva colpito il loro capo, e non avendo, per il momento, altra preoccupazione che quella della propria sicurezza. Non erano propriamente delusi dalla terribile avventura: lo sarebbero certamente stati se vi avessero partecipato maggiormente, se, per lo meno, avessero visto con i loro occhi l'ignominia del supplizio e la sepoltura. Ma erano costernati, smarriti, e avevano bisogno di un po' di tempo e di libertà per riprendersi. Il colpo era stato rude; ma la loro fede era stata sin dall'inizio profonda, e la loro fede doveva reagire contro la violenza del colpo. E tale reazione doveva prodursi tanto piú facilmente, in quanto essi avevano conosciuto soltanto per sentito dire gli orrori del supplizio e l'infamia dell'inumazione.

Secondo la tradizione, la loro fede sarebbe stata ridestata o, piut-

tosto, creata nuovamente da apparizioni sensibili di Gesú risorto. Non è difficile avvedersi che tali apparizioni, accomodate e materializzate nei racconti tradizionali, procedono originariamente da visioni, nelle quali la fede poté trovare alimento e nuova forza perché essa stessa le aveva generate. I racconti evangelici, per sé considerati, non rappresentano l'evoluzione del sentimento che risuscitò Gesú per la fede dei suoi discepoli. Non si ripeterà mai a sufficienza che essi tendono a inserire nella storia come un fatto constatato quella che fu essenzialmente una credenza, una concezione o una visione della fede. Per dare consistenza a tale fatto, si volle segnarne il giorno e tutte le circostanze, coordinate a quelle della morte, adattandovi poi quelle relative alla sepoltura; si oggettivarono le visioni in fatti esteriori, verificabili o verificati; si raggrupparono questi fatti in serie, come una vita postuma di Gesú. Per tal modo la fede si difese contro le obiezioni per mezzo di finzioni che erano esse stesse un prodotto, una giustificazione della fede, ma che non ne furono originariamente il principio. Si credette nell'immortalità di Gesú risorto, prima di sapere o, piuttosto, d'immaginare in qual giorno fosse risorto, come fosse stata trovata vuota la sua tomba, come egli avesse dato allora ai discepoli le sue piú essenziali istruzioni, conversando e persino mangiando con loro come era solito fare prima di morire. E si può sospettare i nostri testi di aver sistematizzato con una relativa sobrietà un lavoro di cui la tradizione comune ha trascurato deliberatamente le forme piú stravaganti [31].

Chi risuscitò Gesú per coloro che avevano creduto in lui fu il lavorío intimo della fede. Ben s'intende, esso non fu mai analizzato da coloro nei quali si effettuò, e la storia ne conosce direttamente soltanto i risultati. La morte violenta di Giovanni il Battista, già lo sappiamo, non impedí alla sua setta di sopravvivergli; e i suoi fedeli non lo credettero annichilato nella tomba. Gesú ebbe soltanto una fortuna piú clamorosa di quella del Battista. Non bisogna dimenticare che, negli ultimi giorni, lo stesso Gesú e i suoi compagni avevano creduto prossimo il grande evento, si erano creduti alla vigilia di entrare viventi nella gloria e nella felicità del regno di Dio. Si può supporre senza peccar di temerità che, in quelle ore solenni, i discepoli abbiano pen-

sato che Gesú fosse o stesse per diventare il Messia promesso a Israele, e che lo stesso Gesú ne abbia, in un modo o nell'altro, accettato l'idea: all'entusiasmo della fede tutto è possibile. Ora, la delusione è senza potere su una fede la quale non sappia, e non voglia, criticare se stessa. Bisogna tener presente che la morte era un incidente trascurabile per spiriti familiarizzati con la credenza nella risurrezione o nella immortalità, quali erano Gesú e i suoi discepoli: i quali credevano imminente, insieme con l'avvento del regno di Dio, la risurrezione dei giusti. La fede dei discepoli o doveva perire, ma non lo poteva, non lo voleva; o doveva riaffermarsi facendo un passo avanti, doveva durare, continuando a proclamare che il regno di Dio era prossimo, e che Gesú, assunto in gloria presso Dio, lo avrebbe presto instaurato.

In realtà, nulla impediva ai discepoli di continuare ad attendere ciò che avevano atteso: giacché colui che rimpiangevano non era semplicemente il convertitore di alcune anime semplici: era il re di gloria in cui Gesú era ora trasfigurato per manifestarsi al mondo nel Regno che stava preparandosi. Il Regno doveva venire dall'alto. Di là molti avevano cominciato ad aspettare il Messia; di là, in un certo senso, lo avevano atteso essi stessi, e ora, con ferma risolutezza, lo attendevano. Se tutti i giusti dovevano risuscitare per il Regno, perché Gesú, profeta e instauratore predestinato del Regno, non sarebbe potuto risorgere prima di loro, come dovevano presto risorgere anche loro? Dacché Dio doveva inviarlo con il Regno, perché non poteva aver cominciato col chiamarlo a sé, invece di lasciarlo nella dimora dei morti? Lo stesso Gesú, se avesse preso in considerazione davanti a loro l'eventualità della propria morte, non avrebbe potuto rappresentarsi o rappresentar loro il proprio avvenire in modo diverso: Dio non lo avrebbe abbandonato, ed egli sarebbe ritornato, immortale e glorioso, con il Regno.

La fede religiosa non è altro, per se stessa, che uno sforzo dello spirito, immaginazione intelligenza volontà, per infrangere il quadro naturale, apparentemente meccanico e fatale, dell'esistenza. Le difficoltà che l'idea della risurrezione incontra nel nostro spirito, e che incontrò già nel mondo ellenico, non esistevano per quei credenti giudaici, avvezzi a concepire in questo modo, senza sottigliezze, la

sopravvivenza dei defunti, e incapaci di concepirla altrimenti. Molti apologeti ragionano ancor oggi come se la risurrezione di Gesú avesse avuto bisogno di esser dimostrata ai discepoli con prove tangibili, indiscutibili, valide anche oggi per gli uomini senza prevenzioni. Di fatto, si cominciò col credere alla risurrezione di Gesú perché non si sentiva alcun bisogno di prove di tal genere; i discepoli, in virtú della loro fede antecedente, si trovavano nell'impossibilità di raffigurarsi Gesú come annientato dalla morte: lo credettero risuscitato, perché altrimenti non avrebbero potuto crederlo vivente. Il commento della risurrezione non li preoccupava: vi avrebbe provveduto Dio. Solo piú tardi, quando si predicò l'Evangelio in ambienti non giudaici, cominciarono le obiezioni; e solo allora si cercò di provare la risurrezione con argomenti perentori. Allora si materializzarono le visioni piú o meno fuggevoli di cui la fede si era inizialmente alimentata; s'inventò la storia del sepolcro vuoto, per stabilire che Gesú non era rimasto nella tomba; lo si fece, in apparizioni nettamente caratterizzate, conversare con i discepoli, mangiare con loro, offrire a Tommaso di toccare la piaga del suo costato e i fori delle sue mani crocifisse. Tutto questo apparato di prove ingenue e piuttosto singolari fu escogitato solo in una fase ulteriore dello svolgimento della credenza. La fede primitiva non le aveva cercate; si potrebbe quasi dire che non vi avrebbe trovato alcun senso, perché non si fermava a discutere le modalità del fatto, non pensava a informarsi di quel che fosse accaduto del cadavere di Gesú, e se tale cadavere fosse stato rianimato, e in qual modo. Se i discepoli fossero stati inclini a prendere in esame ogni cosa, non avrebbero creduto nulla. I primi credenti che si presentarono come i testimoni di Gesú risorto si lusingavano d'averlo veduto vivente, ma non raccontavano come un fatto materialmente constatato la risurrezione del loro Maestro.

Cosí nacque, per un processo spontaneo, la credenza della risurrezione di Gesú. La fede messianica dei suoi discepoli fu abbastanza forte per non smentire se stessa, per non accettare la smentita datale dall'ignominia della croce. Fece entrare Gesú nella gloria che lo attendeva, lo dichiarò tuttora vivente, perché non voleva morire. Spronata dalla prova a cui fu sottoposta, suggerí a se stessa le visioni che

placarono la sua angoscia e la fortificarono in se stessa. Con i frantumi della sua speranza spezzata, e sopra la morte stessa di Gesú, che avrebbe dovuto annientarla, la fede dei discepoli fondò la religione di Gesú il Cristo. Che la fede abbia potuto compiere un miracolo di tal sorta è cosa che può stupire soltanto chi ignora che cos'è la fede religiosa e quel che può produrre in un gruppo di entusiasti convenientemente preparato. La fede procura a se stessa, senz'averne coscienza, tutte le illusioni necessarie alla propria conservazione e al proprio sviluppo; e, facendo questo, non sempre compie, umanamente parlando, un'opera illusoria [32].

## II

Un nome, che ritroveremo a capo della propaganda apostolica, va qui menzionato come quello dell'uomo che, con ogni probabilità, fu il primo ad affermare che Gesú era risorto. Simone, detto Pietro, è, secondo la tradizione, uno dei primi discepoli di Gesú, il capo del collegio apostolico, istituito dal Cristo come fondamento e guida della Chiesa. Pietro ha una grande leggenda, alla cui formazione non han contribuito soltanto i suoi ammiratori; ma, all'alba del movimento cristiano, ha esercitato un'azione di primo ordine.

La leggenda ha attribuito grande importanza al soprannome di Pietro (*Kepha*), che lo stesso Gesú avrebbe dato a Simone; ma la leggenda non sarebbe leggenda se nel suo sviluppo non fosse inconsistente. Marco [1] fa che Gesú, agli inizi della sua predicazione, chiami sovranamente a sé due fratelli, Simone e Andrea, che pescavano nel mare di Galilea, nelle vicinanze di Cafarnao, e súbito dopo, nelle medesime condizioni, altri due fratelli, Giacomo e Giovanni, figli di Zebedeo: egli avrebbe manifestato esplicitamente l'intenzione di fare di questi pescatori di pesci dei « pescatori di uomini ». Luca [2], per meglio esprimere la cosa, integra nel racconto della vocazione la pesca miracolosa, che dall'appendice di Giovanni [3] è collegata a una apparizione del Risorto. La pesca miracolosa è stata certamente concepita come mito dell'apostolato cristiano; e nel racconto di Gio-

vanni, che con ogni probabilità è relativamente tardivo, l'apostolato è presentato come una creazione del Cristo immortale. Non solo Luca, ma anche Marco ha anticipato l'istituzione. Giovanni, nei suoi racconti di vocazione [4], menziona prima di Pietro Andrea e un discepolo anonimo, che è indubbiamente il prediletto; tuttavia, fa risalire il mutamento di nome di Simone al primo incontro con Gesú: « Tu sei Simone, figlio di Giovanni, tu sarai chiamato Cefa ». E l'evangelista ha cura di spiegare che Cefa « significa Pietro » [5]. Di tutto questo si deve ritenere che il Simone in questione fu uno dei primi seguaci di Gesú, che abitava Cafarnao e che faceva il mestiere di pescatore.

Marco, raccontando l'elezione dei Dodici [6], pone a capo della lista Pietro e aggiunge, come se il soprannome gli fosse stato dato in tale occasione: « E gli mise il nome di Pietro ». Tuttavia, l'importanza di tale denominazione mistica è un po' diminuita dal fatto che, súbito dopo, l'evangelista rileva il soprannome di *Boanergès*, « figli del tuono », che i figli di Zebedeo avrebbero ricevuto nella stessa circostanza [7]. Luca segue Marco [8]. Matteo [9], riproducendo la lista apostolica, dice semplicemente: « Primo Simone, detto Pietro », senza lasciar intendere che il soprannome gli sia stato dato in tale circostanza. Si può supporre persino che il soprannome non sia stato scelto da Gesú. Esso, infatti, potrebbe esser stato utilizzato misticamente nella tradizione, senza che il Cristo ne sia stato l'autore: tanto piú che l'episodio a cui Marco lo riferisce è privo di consistenza storica.

Pietro è messo in primo piano da Marco nell'episodio della confessione [10]: Simone-Pietro sarebbe stato il primo a dichiarare, in un caso determinato, che Gesú era il Messia. Certamente, lo si è raccontato inizialmente per fargliene un merito. Ma l'evangelista, quasi per distruggere quest'impressione favorevole, ci mostra súbito dopo Simone-Pietro trattato da Satana da Gesú per avergli voluto impedire di dire che egli avrebbe subíto la morte: « Indietro, Satana! Tu non hai il sentimento delle cose di Dio » [11]. Pietro non ha inteso la necessità, il senso mistico della passione. Inutile dire che, se la confessione messianica è stata anticipata, tale rimprovero folgorante lo è stato ancor di piú. Il rimprovero è un prodotto della tradizione paolina, ostile agli antichi apostoli, ed è omesso da Luca [12]: cosa forse non

priva di significato. Matteo lo ha conservato, ma, dopo la confessione messianica, ha aggiunto una risposta laudativa di Gesú [13], in cui la confessione è presentata come una rivelazione dello Spirito e Simone-Pietro come destinato a essere il fondamento della Chiesa, – è il solo passo degli Evangeli nel quale Gesú parli della sua Chiesa [14], e non ne è certo il piú autentico, – come l'uomo che terrà le chiavi del regno dei cieli, e che regolerà la disciplina della nuova comunità, piú o meno identificata con il regno dei cieli. Tale sviluppo è, con ogni probabilità, di origine giudeo-cristiana e antipaolina: giacché non a caso vi si afferma che Pietro è stato gratificato di una rivelazione dall'alto, in cui la carne e il sangue non hanno avuto parte. Si sarebbe quasi tentati di ritenerla una risposta discreta a certe affermazioni ambiziose della *Lettera ai Galati* [15]. Per lo meno, essa è piú che sufficiente a neutralizzare quanto vien detto, poche righe dopo, circa l'assenza, in Pietro, del senso delle cose divine [16]. Cosí i vescovi di Roma, che hanno rivendicato per sé l'applicazione delle parole di elogio, si son astenuti sinora dal reclamare quella delle parole di biasimo. Giovanni [17] si limita a idealizzare la confessione messianica, dispensandosi cosí dall'aggiungervi approvazioni o correzioni.

Il racconto della trasfigurazione di Gesú [18] dev'esser stato concepito originariamente come apparizione del Cristo risorto; lo si è anticipato nella biografia di Gesú e collocato dopo la confessione, inserendovi un quiproquò di Pietro [19], il quale non avrebbe compreso la manifestazione a cui assisteva. Abbiam già visto [20] che l'*Apocalisse di Pietro* ricollega a tale circostanza il rimprovero di Gesú, collocato da Marco dopo la confessione messianica e il primo annunzio della passione. Lo stesso Pietro è raffigurato in un atteggiamento poco glorioso anche nell'orto di Getsemani, dove, malgrado l'ammonimento del Maestro, dorme mentre questi prega nell'agonia [21]. Tutti gli evangelisti raccontano con una certa compiacenza il triplice rinnegamento di Pietro nella casa del sommo sacerdote durante il processo di Gesú; e han cura di farlo predire da Gesú, sí che esso è come attenuato, e poi corretto dal pentimento del colpevole [22]. Gli esegèti dànno lode a Pietro di aver fatto conoscere una debolezza che altrimenti sarebbe rimasta ignorata. È presumibile, invece, che

l'incidente appartenga al novero delle finzioni inventate per sminuire la figura di un apostolo che era la grande autorità del giudeo-cristianesimo.

Pietro si prende in certo modo la rivincita nei racconti della risurrezione. Nell'Evangelio di Marco è designato dall'angelo alle donne come colui che doveva esser avvertito in modo speciale di recarsi in Galilea [23]: dove sembra che l'apparizione del Risorto dovesse concernerlo piú di qualsiasi altro discepolo. In quello di Luca, Gesú gli predice, durante l'ultima cena, che nella crisi imminente la sua fede sarebbe rimasta incrollabile e che sarebbe toccato a lui di confermare quella dei confratelli scossi [24]. La predizione ha l'aspetto di esser stata ideata indipendentemente dall'episodio del rinnegamento, da cui prescinde, salvo che non lo abbia ignorato [25]. Siccome l'evangelista conosce la visione di Pietro [26], pur astenendosi dal raccontarla, deve aver conosciuto altresí, sebbene non ne parli, quello che Pietro ha fatto per rianimare la fede degli altri discepoli. Nel quarto Evangelio, il martirio di Pietro è predetto due volte [27]; e il Risorto, dopo l'apparizione sul lago di Tiberiade, – episodio nel quale Pietro è in primo piano, – gli affida solennemente la custodia del suo gregge [28]. Da tutto ciò risulta abbastanza chiaro che l'azione di Pietro era esaltata nelle comunità giudeo-cristiane, svalutata in alcune comunità devote a Paolo; e che gli *Atti degli Apostoli* hanno compiuto piú o meno felicemente la sintesi di tali tendenze divergenti conservando Pietro come capo dell'apostolato, non solo di quello presso i Giudei, a cui avrebbe voluto ridurlo la *Lettera ai Galati* [29], ma di quello universale. Gli *Atti* lo fanno valere in tale qualità, senza temere di fargli professare dinanzi agli anziani di Gerusalemme, dopo la conversione di Cornelio, il principio della salute per la sola fede [30]. La realtà fu, certamente, molto piú modesta, ma non meno importante per i suoi risultati.

Simone-Pietro era, dunque, a quanto pare, un pescatore di Cafarnao; si era di buon'ora unito a Gesú e lo aveva accompagnato nelle sue peregrinazioni e, da ultimo, a Gerusalemme. Anche se a Cesarea di Filippo non aveva salutato in Gesú vivente il Cristo, era però entrato pienamente nella grande speranza e si era recato a Gerusalemme per parteciparvi all'avvento del regno di Dio e alla rivelazione

del suo Messia. La sua fede sopravvisse alla catastrofe. Ritornato nell'ambiente dove la grande speranza era nata, rientrato in se stesso, credette di scoprire che Gesú non poteva avere soggiaciuto alla morte, che Dio lo aveva chiamato a sé per manifestarlo nel suo giorno; e credette di vederlo cosí nella sua immortalità. È questo il significato della tradizione abbastanza sicura secondo la quale Pietro avrebbe avuto, in Galilea, la prima visione di Gesú. Tale visione non è stata raccontata da alcuno: Marco la fa soltanto presentire [31]; Luca si è accontentato di farne menzione [32]; l'appendice di Giovanni l'ha ricollegata a una pesca miracolosa, in cui riesce difficile riconoscerla [33], tranne che nel significato simbolico del prodigio. Ma si può dire che è implicata da tutta la tradizione relativa alle apparizioni di Gesú.

È possibile che lo stesso Pietro non l'abbia mai raccontata, allo stesso modo che Paolo non raccontò la visione che lo convertí [34]. In ogni caso, fu l'esplosione subitanea di un lavorio intenso e segreto della fede, da cui scaturí la soluzione dell'enigma proposto dalla crocifissione: Gesú non è rimasto prigioniero della morte; vive tuttora presso Dio, pronto a venire da Cristo, con il regno di Dio. Quel che Pietro poté percepire nella sua visione, lo ignoriamo; e, se lo sapessimo, ci sembrerebbe insignificante. Assai piú importante è quello che ne dedusse. L'idea di sopravvivenza beata non gli era certo sconosciuta; egli l'agitava nel suo spirito, ed essa lo agitava riguardo a Gesú. Un giorno, credette di vedere il suo Maestro e, forse, d'intenderlo. La sua fede mise nella sua visione tutto ciò che egli aspirava a credere, e gli diede la certezza che quella visione era una realtà. Né lo storico né lo psicologo debbono spingersi piú avanti nella loro ricerca. Non ne sapremmo nulla di piú, e non comprenderemmo meglio la certezza di tale fede se possedessimo la relazione, dettata da Pietro stesso, di ciò che egli interpretò come un'apparizione di Gesú immortale.

È certo altresí che la fede di Pietro non tardò a conquistare altri discepoli di Gesú, che vi erano come lui preparati, e per cosí dire allenati. Egli « rese fermi i suoi fratelli », cioè, fece loro condividere la sua fiducia e ricostituí il gruppo di coloro che avevano messo tutta la loro speranza in Gesú il Nazoreo. Posto ormai fuori del mondo visi-

bile, l'oggetto della loro fede sfuggiva agli incidenti che avrebbero potuto turbarla. Il regno di Dio tardò a venire, e il Messia non apparve con le nubi del cielo, ma si poteva pur sempre attenderlo, e lo si attese.

Il tempo necessario perché si compiesse tale avvaloramento della fede, lo si può soltanto congetturare; ma non dev'esser stato molto, perché una fede rimasta a lungo assopita o esitante avrebbe corso il rischio di non ridestarsi mai piú. Pietro, quindi, deve aver avuto la sua visione nei giorni che seguirono il suo ritorno a Cafarnao: giorni che debbono esser stati riempiti del pensiero del Maestro scomparso. Pietro, appena credette di veder chiaro in se medesimo, insegnò ai suoi antichi compagni a vedere come lui; e quell'umile gente si ritrovò, nella semplicità del suo cuore, al punto di supremo idealismo a cui l'aveva condotta Gesú. Per di piú, si convinse che Gesú viveva, che stava decisamente per ritornare, questa volta con « il Regno » e « nella gloria di Dio ». Bisognava, quindi, recarsi ad aspettarlo a Gerusalemme, luogo del grande evento. Darebbe prova del piú ingenuo scientismo chi in quest'aurora della fede cercasse la preoccupazione di prove materiali che, per quanto false, sarebbero servite di fondamento alla fede stessa: quali, ad esempio, la scoperta di un sepolcro vuoto o grossolane allucinazioni. Si prese a credere ardentemente che Gesú viveva presso il Padre, perché si desiderava ardentemente che vivesse cosí; lo si sentí vicino; tenui visioni, simili a sogni, forse dei sogni, furono in origine sufficienti a nutrire e a convalidare la fede. La conferma per mezzo delle Scritture venne piú tardi. Solo piú tardi le obiezioni spinsero a cercare prove piú tangibili; e solo con la seconda, se non con la terza generazione cristiana, l'esigenza di tali prove si fece piú acuta; si inventò la storia del sepolcro vuoto (finzione un po' troppo riflessa per il nostro gusto) e si presentarono come apparizioni, come realtà tangibili, le labili visioni nel cui ricordo aveva riposato la fede nella sua prima età.

Non si corre il rischio d'ingannarsi supponendo, come abbiamo fatto, che la fede di Pietro fosse estremamente vicina alla fede che aveva animato Gesú e che lo aveva condotto a Gerusalemme, perché bisogna spiegare il ritorno e il soggiorno dei primi credenti nella capi-

tale del mondo ebraico. I membri del pio gruppo non solo non pensavano a un apostolato in paesi lontani, ma forse non avevano nemmeno l'idea di un apostolato qualsiasi. Si recavano a Gerusalemme per attendervi il Cristo, e vi rimasero finché poterono; gli ultimi credenti di questo tipo abbandonarono la città santa solamente quando fu investita dai Romani, avendo senza dubbio pensato che la Gerusalemme ribelle al loro messaggio profetico doveva esser distrutta dai pagani prima che sorgesse al suo posto la Gerusalemme novella, la Gerusalemme eterna, la vera città di Dio.

Chi suscitò, e poi orientò l'apostolato furono gli avvenimenti successivi. Ma prima di ricostruirne almeno ipoteticamente l'evoluzione, dobbiamo considerare l'importanza del passo compiuto dai discepoli di Gesú, innalzando il loro Maestro morto alla dignità di Cristo vivente in cielo. Senza che lo sospettassero, la loro credenza rappresentava già una trasformazione essenziale dell'Evangelio annunciato da Gesú; e tendeva, né piú né meno, a trasformare i fedeli del presunto Cristo in una setta particolare vivente in seno o ai margini dell'ebraismo. Gesú e i suoi potevano ancora credersi sul terreno comune della speranza giudaica; e la complicità dei capi del giudaismo, se complicità ci fu, nella condanna pronunciata da Pilato poteva apparire solamente un errore di quegli uomini e un'ingiustizia contro l'Inviato di Dio. La predicazione di Gesú aveva potuto preparare, ma non aveva ancora prodotto alcuna divisione tra i Giudei. Ora, una divisione non poteva tardare a prodursi, se i fedeli del profeta crocifisso si fossero messi a dire apertamente che il loro Maestro, risorto e vivente presso Dio, era il Messia già pronto a venire. Siffatta professione di fede non poteva lasciar indifferente né le autorità religiose del popolo ebreo né la gran massa che le seguiva. La quasi totalità dei Giudei si sarebbe rifiutata di ravvisare in Gesú il Cristo, giacché il crocifisso del Golgota non appariva per nulla degno di simile onore; e, dati questi antecedenti, la speranza nel suo prossimo avvento con le nuvole doveva apparire alquanto chimerica. E, sebbene un Cristo in cielo fosse meno pericoloso di un agitatore messianico sulla terra, molti Giudei avrebbero considerato i suoi fedeli come degli entusiasti piuttosto importuni; e la maggioranza,

a cominciare dai capi religiosi della nazione, avrebbero considerato e ripudiato come eretici coloro che avessero continuato a perseverare in tale fede. Tali credenti pervicaci avrebbero finito così, loro malgrado, col formare una setta più o meno sospetta, e magari vituperata o proscritta. E, attraverso il nuovo Evangelio, ci si sarebbe incamminati verso il cristianesimo.

## III

Pietro e i suoi compagni tornarono, dunque, a Gerusalemme tutti pieni della loro speranza. Non si può dire se sia stata la festa della Pentecoste a richiamarli nella città che avevano lasciata poco tempo prima in un'ora di così profonda angoscia. Vi ritornavano, infatti, non come pellegrini, ma con l'intenzione di prendervi stabile domicilio, perché la loro fede domandava, per così dire, di prender dimora nella città santa. Non li animava un'intenzione già formata di propaganda attiva (non ne avevano, forse, neppure i mezzi); per lo meno, da principio furono assai discreti nella comunicazione della loro fede. È presumibile che abbiano preso alloggio presso persone amiche, forse le stesse che li avevano ospitati quand'erano venuti con Gesù per la Pasqua. Vivendo di poco, frequentavano assiduamente il tempio nelle ore di preghiera; e, pur senza praticare alcun genere di predicazione pubblica [1], vi trovavano le occasioni di far conoscere la loro speranza ad alcuni dei Giudei pii che incontravano negli atrii. Lo stimolo che aveva animato Giovanni Battista e Gesù nel loro ministerio agiva anche in loro, e doveva continuare per lungo tempo a essere il principio propulsore dell'apostolato cristiano: poiché il grande evento era prossimo, bisognava darne subito l'annuncio alle anime di buona volontà, dovunque si potesse raggiungerle. E come Giovanni, come Gesù, essi incontravano anime semplici che credevano nel loro messaggio e si univano a loro.

È pure probabile che a questi proseliti s'impartisse il battesimo, associando a esso la fede di Gesù-Messia [2]. Sembra, infatti, che il cristianesimo abbia esordito come una setta battista; deve aver esordito

cosí perché lo stesso Gesú lo aveva orientato in questo senso. Non si riesce a intendere come e perché Pietro e i suoi compagni avrebbero deciso di battezzare i loro proseliti, se la cosa non fosse sembrata loro affatto naturale dopo l'esempio datone da Gesú. Analogamente, i nuovi iniziati partecipavano ai modesti conviti fraterni, nei quali si prendeva la consuetudine di frangere il pane in ricordo di Gesú e nell'attesa febbrile del suo ritorno [3].

Secondo gli *Atti*, che su questo punto sembrano riflettere una tradizione autentica della comunità primitiva, l'attenzione dei sacerdoti del tempio sarebbe stata attirata sui seguaci della nuova fede da un incidente miracoloso: la guarigione di un paralitico, compiuta da Pietro in nome di Gesú Cristo il Nazoreo. A prescindere dall'indole sovrannaturale di tale guarigione, sarebbe dar prova di un gretto razionalismo dichiarare inverosimile che Pietro abbia potuto tentarla, anzi compierla, e pensare che Gesú non ne abbia voluto tentare, e non ne abbia mai effettuate di simili. I predicatori cristiani non tardarono certamente a praticare, in nome di Gesú, esorcismi per curare alcune malattie; ed è necessario che qualcuno di essi abbia cominciato. Pietro avrebbe cominciato in quel giorno. Avendo il paralitico ripreso a camminare, si formò un assembramento; si fece molto rumore intorno a Pietro e al miracolato; la polizia, naturalmente, intervenne e i preti, informati dell'accaduto, chiesero a Pietro «con qual potere o in nome di chi» avesse fatto codesto. Furono ben stupiti apprendendo che lo aveva fatto « nel nome di Gesú Cristo, il Nazoreo » e che avevano davanti a loro dei discepoli del Galileo crocifisso poco prima dell'ultima Pasqua. « Ingiunsero loro di assolutamente non parlare in nome di Gesú. E, minacciatili, li lasciarono andare perché tutti glorificavano Dio per l'accaduto. Perché l'uomo in cui era stato operato quel miracolo di guarigione aveva piú di quarant'anni » [4].

Fatti simili, reali o supposti, contribuiscono alla popolarità d'una religione nascente. Non occorreva nulla di piú perché i nostri pii settari conquistassero un certo credito presso il popolino. Anche se i loro miracoli non furono moltiplicati dall'autore degli *Atti* [5], devono esserlo stati, anzitutto, dalla voce pubblica. Li si guardava pregare

o conversare con i loro aderenti sotto il portico di Salomone; ma i piú si tenevan lontani dal loro gruppo, perché ora si sapeva che i sacerdoti eran loro ostili. Ciò non impediva alla setta di far nuovi proseliti per mezzo della propaganda privata [6]. Ma, per spingere l'autorità a infierire, non occorreva piú che qualche incidente di predicazione indiscreta.

Sembra, d'altra parte, che tale comunità di ardenti credenti abbia acquistato rapidamente una salda coesione. La tradizione dice che i pasti venivano fatti in comune e che tutti contribuivano al mantenimento della comunità. In quei santi del novissimo giorno la cosa è credibile. Poiché il Cristo stava per venire, era naturale che ci si aiutasse a vicenda e che i piú agiati provvedessero ai bisogni dei poveri e alla mensa comune. « Non c'era alcun indigente tra loro » [7], nota non senza esagerazione l'autore degli *Atti*. Però, la comunità di Gerusalemme fu sempre piuttosto povera: non, come spesso si è pensato, a causa del regime comunistico che vi sarebbe stato originariamente praticato, – regime che non è mai esistito nella forma rigorosa che suppone chi prenda alla lettera le indicazioni degli *Atti*, – ma perché il suo nucleo primitivo era quasi del tutto privo di mezzi, i proseliti non appartenevano in genere ai ceti ricchi della popolazione gerosolimitana, la generosità dei fedeli piú provvisti mal suppliva alla generale indigenza e ci si compiaceva di tale indigenza, il regno di Dio essendo per i poveri; e perché, in tali condizioni, e con la preoccupazione dominante della *parusía* imminente, che distoglieva dai lavori e dalle cure di questo mondo, non si poteva che esser poveri e restar poveri. Non che si morisse di fame; ma se un tale stato di cose riuscí sopportabile, fu perché la speranza religiosa era fervida e i bisogni materiali minimi [8].

Sebbene tale organizzazione fosse precaria e rudimentale, era pur sempre un'organizzazione. Quella comunità di amici aveva dei capi, e i suoi capi ci son noti: erano i Dodici, di cui la tradizione ha fatto degli apostoli, anzi gli apostoli per antonomasia, ma che non furono tutti dei missionari molto attivi della nuova fede. I Dodici furono, propriamente, gli amministratori della prima comunità cristiana [9] e, come gruppo, non preesistettero a essa. Il

comitato dei Dodici, – ammesso che sian stati realmente dodici, com'è probabile, – dev'esser stato istituito per dare alla piccola società il minimo di organizzazione, di cui non si tardò a sentire il bisogno. Il loro numero dev'esser stato fissato con un'intenzione simbolica; ed è in rapporto con la concezione del regno di Dio destinato ad adempire le speranze d'Israele. Il passo evangelico sui dodici troni riservati ai dodici apostoli per giudicare le dodici tribú [10] attesta tale preoccupazione; ma presenta i Dodici come degli amministratori piú che come dei predicatori. Nulla di piú naturale che siano stati scelti tra gli antichi discepoli galilaici di Gesú e che Pietro sia stato, in certo modo, il loro presidente. Non è altrettanto certo che il titolo di apostoli sia stato attribuito loro sin dal principio.

Alcuni autori ecclesiastici [11] avevan già rilevato che il nome di *apostolo* apparteneva agli emissari adoperati dal patriarcato ebreo, dopo la distruzione di Gerusalemme, per portare le lettere dell'autorità centrale e raccogliere i fondi versati dai Giudei dispersi. Si è supposto [12], quindi, che la funzione esistesse prima della rovina di Gerusalemme e che il nome fosse passato ai predicatori cristiani, che organizzavano anch'essi della collette nelle comunità, come risulta dalla testimonianza e dall'esempio di Paolo. Ma se è possibile che prima del 70 ci fossero emissari di tal genere, non si vede però come il loro nome avrebbe potuto essere dato anche agli annunciatori dell'Evangelio, che non erano precisamente dei visitatori di comunità già istituite né principalmente dei raccoglitori di offerte. Si è già detto che i Dodici, che sembrerebbero i padri dell'apostolato, non erano né degli inviati alle comunità extra-palestinensi né dei predicatori professionali né veri e propri collettori. Inoltre, le testimonianze del Nuovo Testamento son piuttosto confuse.

Di qui, – anche a prescindere dal rapporto che ci poté essere tra la denominazione cristiana e quella dei collettori ebrei, – la difficoltà del problema.

Gli *Atti*, a ben guardare, non conoscono altri apostoli che i Dodici: consacratisi in certo modo per definizione al ministerio della parola, quali testimoni della risurrezione e discepoli di Gesú dagli inizi del suo ministerio galilaico sino alla sua ascensione in

cielo [13]. Ma le epistole paoline attestano un impiego molto piú largo del nome, che v'è usato per designare i missionari cristiani in genere, e in primo luogo lo stesso Paolo: il quale, pur mostrando di riconoscere esplicitamente come apostoli i Dodici, pretende di aver anche lui diritto al titolo di apostolo, che i Dodici e i loro partigiani sembrano contestargli. Le *Epistole* menzionato una volta sola « i Dodici » [14]. Luca afferma che lo stesso Gesú diede ai dodici il nome di apostoli [15]; e, nel terzo Evangelio come negli *Atti*, i Dodici sono senz'altro gli apostoli. Tuttavia, Marco, che fa scegliere e « inviare » i Dodici da Gesú, attribuisce loro una sola volta il nome di apostoli [16], e li chiama sempre « i Dodici ». Del pari, Matteo usa una volta sola l'espressione « i dodici apostoli » [17] e costantemente quella « i dodici discepoli » o « i Dodici ». Nel quarto Evangelío, sono menzionati « i Dodici » [18], ma non sono chiamati « apostoli ».

Sembra certo che i Dodici non siano stati chiamati « apostoli » sin da principio, in virtú della loro istituzione. Erano stati prescelti tra « i discepoli », tra i credenti di Gesú, non per predicare l'Evangelio, ma per reggere la prima comunità cristiana. Il loro prestigio s'ingrandí in relazione con i progressi dell'Evangelio.

Ora, se ci si affida interamente alla letteratura paolina, si potrebbe esser indotti a pensare [19] che la pretesa di Paolo di presentarsi come apostolo e missionario indipendente presso i Gentili, eletto direttamente dal Signore, abbia determinato l'attribuzione del titolo di apostoli ai Dodici, magari a esclusione di Paolo. E ciò spiegherebbe perché Marco [20] faccia dare ai Dodici le istruzioni destinate a tutti i missionari dell'Evangelio: tanto piú che, sin dal 44, Pietro era divenuto anche lui missionario, come i suoi colleghi di Gerusalemme e i fratelli del Signore [21].

Ma potrebbe darsi altresí che il fatto non sia avvenuto in modo cosí semplice, rapido e meccanico; e che, a riferire alla primissima fase del movimento cristiano le indicazioni fornite dalle fonti che possediamo, si corra il rischio di abbreviare eccessivamente un processo compiutosi in uno spazio di tempo piú ampio. Prima che ci fossero *missioni*, non ci furono *missionari*; e si è già visto come

e perché i Dodici non siano stati apostoli semplicemente in virtú della loro istituzione. Non solo non furono tutti missionari, ossia agenti propagatori dell'Evangelio, ma quelli stessi che erano *missionari* non erano altrettanto, se cosí si può dire, *missionati*: non avendo, a rigore, ricevuto da alcuno l'incarico di svolgere la propaganda a cui si dedicarono. L'apostolato, nel senso indicato dalle nostre fonti, cominciò solamente quando l'ufficio di propaganda ebbe per lo meno un embrione di organizzazione regolare: ciò che avvenne, sembra, soltanto dopo la dispersione dei cristiani ellenizzanti di cui parleremo tra poco. Allora, a giudicare da quel che avvenne ad Antiochia, gli apostoli vennero inviati in missione, delegati e raccomandati da una comunità che li sosteneva. Cosí Paolo e Barnaba furono originariamente destinati alla propaganda in Siria e in Cilicia. Paolo, allora, non si arrogava una missione unica e speciale, ricevuta direttamente dal Cristo. Dalle *Epistole* sembrerebbe che abbia cominciato a farlo quando prese la risoluzione di agire da solo. Non essendo piú « missionato » da una comunità, avrebbe fatto a meno di qualsiasi missione di origine umana e si sarebbe dichiarato « missionato » dal Cristo. Intanto, però, il numero dei missionari era aumentato, sia in Palestina che altrove, sempre però, a quanto pare, nelle stesse condizioni in cui Barnaba e Paolo eran stati missionati da Antiochia: sicché Paolo sarebbe rimasto solo nella sua pretesa. Ma siccome tale pretesa, nella forma rigorosa che riveste in molti passi delle *Epistole*, non corrisponde alla realtà dei fatti, bisogna ritenere che sia stata escogitata in séguito e che appartenga alla cosidetta letteratura apostolica, al pari dell'attribuzione sistematica del titolo di « apostoli » ai Dodici, considerati come « missionati » dallo stesso Gesú nel corso del suo ministerio, a esclusione di qualsiasi altro. Quest'ultimo punto fu fissato, in contrasto con la tradizione paolina, solo quando le condizioni della propaganda si erano completamente modificate e l'apostolato primitivo non era piú che un ricordo avvolto in un alone di leggenda.

## IV

Da un passo degli *Atti*[1], superficialmente chiaro e volontariamente intricato, risulta che il primo gruppo di credenti formatosi a Gerusalemme non tardò a sdoppiarsi, perché il suo reclutamento non era omogeneo. Esso contò ben presto un certo numero di Giudei ellenistici, ossia, la cui lingua ordinaria era il greco, e di cui è presumibile che la mentalità e fors'anche le abitudini di vita non fossero le stesse di quelle dei credenti cosidetti ebrei, che parlavano cioè l'aramaico, inizialmente conquistati alla fede dai discepoli galilaici. Essi non tardarono ad avere le loro adunanze a parte e la loro organizzazione a sé. Quel che gli *Atti* dicono intorno alla scelta dei sette diaconi è una finzione che non riesce a dissimulare l'organizzazione distinta di tali Giudei ellenizzanti, nei quali dobbiamo supporre una certa conoscenza del mondo pagano, quale non avevano i credenti palestinesi. È presumibile che la maggior parte di loro avessero vissuto piú o meno a lungo in paesi greci o ellenizzati, donde erano venuti a Gerusalemme o in via provvisoria o con l'intenzione di stabilirvisi. Non bisogna dimenticare che le relazioni regolari che esistevano tra Gerusalemme e le comunità della Diaspora facilitavano gli spostamenti e favorirono grandemente, all'inizio, la propaganda cristiana.

Perché la finzione ideata dall'autore degli *Atti* riesca comprensibile, bisogna ammettere che la comunità gerusalemitica si sia trovata, dopo un certo tempo, costituita di due elementi i quali non debbono aver tardato a dissociarsi. Sembra certo, d'altra parte, che i credenti ellenizzanti abbiano formato un gruppo a sé, con propri capi: i sette « diaconi ». Infatti, soltanto questo gruppo, compromesso dall'iniziativa di uno dei suoi capi, Stefano, dovette poi disperdersi; e fu per opera dei suoi membri che il cristianesimo cominciò a diffondersi fuori della Giudea. Il grande sviluppo della predicazione evangelica al di là dei confini della Palestina, e fors'anche nella stessa Palestina, non fu opera dei Dodici e del loro gruppo ebraizzante: tale il fatto che l'autore degli *Atti* ha cercato di dissi-

mulare, senza però riuscirvi. E altre finzioni dello stesso libro sono legate a questo punto di partenza. – Piú tardi, si andò ancor piú oltre; e non ci si peritò di affermare che i dodici apostoli lasciarono Gerusalemme, dopo essersi spartito tra loro il mondo da convertire. – L'autore degli *Atti*, per conservare l'unione dei due gruppi di credenti, quello ebreo e quello ellenistico, in una sola comunità, ha finto che i Dodici formassero una specie di collegio presbiteriale, che dirigesse la vita spirituale della comunità; mentre i sette capi del gruppo ellenizzante, ridotti a loro semplici ausiliari, alle mansioni di diaconi, sarebbero stati preposti al servizio delle mense e alla distribuzione delle elemosine, ossia all'amministrazione temporale: secondo un tipo di organizzazione che fu, di fatto, quello delle comunità cristiane, ma soltanto in una fase ulteriore della loro storia.

La lista dei sette diaconi non è né piú sicura né meno sicura di quella dei dodici apostoli. Ma i Sette non furono gli ausiliari dei Dodici, bensí, come si è detto, il comitato dirigente del gruppo ellenistico, quando questo si costituí a parte [2]. Tutti i nomi della lista sono greci. Uno soltanto, però, Nicola, nativo di Antiochia, era di origine pagana, ma proselite circonciso; gli altri erano giudei di nascita, ma non « ebrei » di lingua. Il numero sette, come il dodici, ha un valore simbolico: il sette era il numero della gentilità o dell'universalità, come il dodici quello d'Israele. Perciò, non è forse il caso d'interpretare le nomenclature con soverchio rigore.

Un solo personaggio si stacca, per noi, dal gruppo ellenistico come avente assunto un'iniziativa propria, di grande importanza per la propaganda evangelica. Stefano, – di cui gli *Atti* dicono che era « pieno di grazia e di forza » [3], animato da uno zelo particolarmente efficace nell'opera di predicazione, – fu, sembra, il primo credente che abbia portato l'Evangelio in discussioni pubbliche, non al tempio, ma in alcune sinagoghe che i Giudei di lingua greca avevano a Gerusalemme. Secondo il racconto, che sembra alterato, degli *Atti*, « alcuni della sinagoga detta dei Liberti, dei Cirenaici e degli Alessandrini, insieme con degli Ebrei di Cilicia e di Asia, si levaron su a disputare con Stefano; ma erano incapaci di resistere

alla saggezza e allo Spirito per cui parlava » [4]. Si tratta probabilmente di sinagoghe che Stefano frequentava per svolgervi la sua propaganda con il favore delle riunioni che vi avevano luogo. Non si forza il senso del testo degli *Atti* ammettendo che tali dispute non si riducevano a semplici conversazioni private, ma che Stefano deve aver preso la parola nelle riunioni sinagogali, come poteva farlo un privato, non un dottore. Non è meraviglia che il suo insegnamento abbia sollevato obiezioni; e nulla vieta di credere che la forza delle sue convinzioni abbia ridotto al silenzio i suoi avversari. È certo, a ogni modo, che egli suscitò contro di sé una violenta animosità.

Non dimentichiamo che la propaganda piena di discrezione dei discepoli galilaici si era potuta svolgere, e continuò tuttavia a svolgersi per alcuni anni dopo la morte di Stefano, senza essere seriamente ostacolata. Se quella di Stefano provocò presto una violenta reazione, ciò dovette accadere in conseguenza del carattere pubblico e, con ogni probabilità, del contenuto del suo insegnamento, che differiva, in taluni punti, da quello dei più antichi discepoli di Gesú. Questi annunciavano il prossimo avvento, con il regno di Dio, di Gesú risorto come Cristo; ma, al pari del loro Maestro, non discutevano sulla futura economia del Regno e sui cambiamenti che essa avrebbe potuto introdurre nel regime del culto. Sembra che Stefano sia stato meno riservato. I testimoni che lo accusarono davanti al Sinedrio avrebbero detto: « Quest'uomo non cessa di proferir parole contro il luogo santo e contro la legge: infatti, gli abbiam sentito dire che quel Gesú il Nazoreo distruggerà questo luogo e muterà le usanze che Mosé ci ha tramandate » [5]. Benché gli accusatori siano qualificati dagli *Atti* come « falsi testimoni », l'accusa non sarebbe stata smentita, ma piuttosto confermata da Stefano: il quale, in una specie di rapimento estatico, avrebbe risposto alle domande del sommo sacerdote con questa semplice dichiarazione: « Io vedo i cieli aperti, e il Figlio dell'Uomo in piedi alla destra di Dio » [6]. Pur senza prendere tali indicazioni per quello che non sono, per il processo verbale di un'istruttoria giudiziaria, si ha diritto di pensare che egli non si sia peritato di affermare che il tempio, i sacrifici cruenti,

le prescrizioni legali e quello che c'era di specificamente giudaico nel culto sarebbero scomparsi con l'avvento del Cristo. Egli avrebbe interpretato in questo modo le parole di Gesú sul tempio che avrebbe distrutto e ricostruito [7].

Come già si è detto, dottrine e opinioni analoghe erano professate da alcune sette battiste e, sino a un certo punto, dagli Esseni. E la condotta dei missionari di Antiochia, l'opera di Paolo, la stessa fondazione dell'elleno-cristianesimo si spiegano in questo modo; i pagani convertiti furono dispensati dall'osservanza di tutto un sistema di prescrizioni, che si credeva dovessero venir abrogate nel regno di Dio e che costituivano un serio ostacolo alla propaganda evangelica. Del resto, la distruzione di Gerusalemme e del tempio non tardò a giustificare, in una certa misura, tali pratiche e tali dottrine, in quanto si vide in essa la prova che Dio aveva rinnegato l'economia esteriore e tutta materiale del culto giudaico. Il discorso attribuito a Stefano [8] è stato ideato con questo spirito antigiudaico, ma con un'espressione piú vasta di quella che poteva avere un credente di Gesú nel 30 circa della nostra èra.

La data del martirio di Stefano, da noi indicata approssimativamente, è incerta. A meno che si ripudino tutti i dati degli *Atti* e della *Lettera ai Galati*, si è indotti a porre nel 44 il martirio dei figli di Zebedeo e un po' prima il convegno di Gerusalemme, nel quale fu discussa la quistione dell'osservanza legale; verso il 30, la conversione di Paolo. In tali condizioni, la data della crocifissione di Gesú non si può porre che nel 26 o 27 e il martirio di Stefano nel 28 o 29. I fatti rimangono ancora, cronologicamente, un po' troppo stipati, giacché è pur necessario che la propaganda cristiana sia arrivata a Damasco e vi abbia fatto progressi prima della conversione di Paolo. È vero che il contagio della fede fu rapido; ma un minimo di tempo è stato pur sempre necessario per la sua formazione e la sua diffusione.

Il primo màrtire del Cristo e, in un certo senso, il suo primo apostolo, fu, dunque, condannato, a quel che sembra, in séguito a processo regolare, per bestemmia contro la Legge. Morí lapidato, in virtú della sentenza emessa dal tribunale giudaico. Sino a poco

tempo fa, si ammetteva volentieri che il Sinedrio non avesse il diritto di pronunziare una condanna a morte o, per lo meno, di farla eseguire, senza la ratificazione del procuratore. Ora, siccome nel caso di Stefano non si fa parola né di Ponzio Pilato né del suo successore, si suol supporre che il suo supplizio abbia avuto luogo al di fuori di ogni forma legale, in séguito a un tumulto popolare, come è suggerito dalla conclusione del racconto degli *Atti*. Si suol aggiungere spesso che il fatto accadde probabilmente nel 36, nel tempo trascorso tra la partenza di Pilato e l'arrivo del suo successore: come se, in simili circostanze, l'impero romano avesse potuto rimanere senza un suo rappresentante. Sembra certo, al contrario, che il Sinedrio conservasse una giurisdizione completa in materia religiosa sui Giudei di Palestina, e che la sua competenza fosse limitata soltanto in materia politica [9]. La falsa prospettiva nella quale gli evangelisti han collocato il processo di Gesú ha contribuito piú di ogni altra causa a indurre in errore la critica su questo punto. Soltanto dopo la distruzione di Gerusalemme, l'autorità religiosa del giudaismo perdette, insieme con il suo consiglio nazionale, il diritto di condannare a morte per delitti in materia religiosa. La repressione del movimento novatore non si limitò al supplizio di Stefano. Tutto il gruppo di credenti di cui egli aveva fatto parte si vide minacciato e perseguito; i suoi membri dovettero disperdersi e lasciare in fretta Gerusalemme. Checché dicano gli *Atti*, in questo punto contraddittorî, non la comunità tutt'intera venne perseguitata e costretta alla fuga, « salvo gli apostoli » [10], – se si fosse voluto sterminare anche il gruppo ebraico, non si sarebbero risparmiati i suoi capi, – ma solo il gruppo ellenistico. Il gruppo giudaico non fu molestato, senza dubbio perché suscitava minori inquietudini.

Quel che gli *Atti* dicono intorno a una persecuzione generale è in relazione con i dati, parimente fittizi, concernenti la partecipazione di Saulo-Paolo al supplizio di Stefano. Ma gli elementi di tale finzione sono mal congegnati. Per introdurre Saulo, si comincia col dire che i testimoni, che dovevano gettare contro Stefano le prime pietre, avevano « deposto i loro mantelli ai piedi di un giovane, chiamato Saulo », il quale «aveva approvato il supplizio» [11]. Alcune

righe dopo, il giovane viene promosso, un po' troppo rapidamente per la sua età, al grado di gran persecutore del cristianesimo a Gerusalemme. Sembra che faccia tutto di sua iniziativa, entrando di casa in casa per cercarvi i cristiani, « sia uomini che donne, per condurli in carcere » [12]. Poco dopo, il sommo sacerdote gli affida l'incarico di recarsi a fare altrettanto a Damasco [13], dove non si capisce come l'Evangelio sia potuto giungere cosí rapidamente. Discuteremo in un altro capitolo la leggenda della conversione di Paolo. I preliminari che troviamo qui sono del tutto sospetti. Il « giovane », anche se fosse invecchiato di dieci anni nel far ritorno dal supplizio di Stefano, non avrebbe potuto organizzare e condurre da solo tutta la persecuzione di cui parlano gli *Atti*. Secondo la *Lettera ai Galati* [14], le comunità della Giudea, prima del convegno di Gerusalemme, conoscevano Paolo solo per fama. Paolo non si trovava a Gerusalemme quando Stefano fu lapidato. Fu la leggenda a fare di lui un persecutore del cristianesimo nascente. Se l'autore degli *Atti* lo chiama « un giovane », è perché vuole presentarlo come educato a Gerusalemme, e come discepolo del celebre Gamaliele [15]. L'autore ha fatto anche di Gamaliele la sua preda: gli attribuisce un discorso che egli non ha mai pronunciato, a proposito di un processo dei Dodici che non ha mai avuto luogo. Ciò che dice delle relazioni di Saulo-Paolo con Gamaliele corre il rischio di esser fittizio come tutto il resto.

L'indomani della persecuzione, ritroviamo tutta la comunità giudaizzante a Gerusalemme. Pietro e i suoi compagni vi restarono sin verso la fine del regno di Agrippa I, senza che nessuno fosse molestato. Ma un gruppo ellenizzante, quale quello di Stefano, non poté piú formarvisi. Manifestamente Gerusalemme era un terreno poco propizio per una propaganda aperta del Messia Gesú, soprattutto se sembrasse minacciare in qualche modo il nazionalismo giudaico e la superstizione della Legge. Ma coloro che costrinsero il gruppo di Stefano a disperdersi assicurarono, al tempo stesso, l'avvenire del cristianesimo.

# NOTE

## I

[1] Il nome, « campo del sangue », conviene a un cimitero, come dice *Mt.*, XXVII, 7, ma non a un cimitero per « gli stranieri ». Doveva trattarsi di un cimitero destinato a coloro che erano morti nel sangue, di morte violenta e infamante, come i suicidi e i suppliziati. Il rapporto tra tale luogo e il « prezzo del sangue », i trenta denari che Giuda avrebbe ricevuto dai sacerdoti per tradire Gesú, – come ha immaginato, richiamandosi arbitrariamente ad alcuni testi biblici (*Zaccaria*, XI, 12-13, fuso con *Geremia*, XXXII, 6-9), *Mt.*, XXVII, 3-10, – oppure con il sangue di Giuda, che un'altra finzione, – raccolta negli *Atti*, I, 16-20, finzione che contradice la prima e si fonda altrettanto arbitrariamente su altri testi biblici (*Salmi*, LXIX, 26; CIX, 8), – fa spargere nel campo comperato da Giuda con il denaro avuto dai sacerdoti, è un rapporto affatto artificioso: giacché le due versioni del mito si denunciano a vicenda come fittizie e si annullano insieme. Il « campo del sangue » esisteva prima della morte di Gesú; e si ha l'impressione che la tradizione cristiana abbia avuto inizialmente memoria di un rapporto esistente tra il Crocifisso e l'*Hakeldama*: rapporto trasferito a Giuda, appena si ebbe provveduto il Cristo di una tomba decorosa, dove la sua risurrezione sarebbe stata dapprima constatata in seguito alla scomparsa miracolosa del cadavere.

[2] Probabilmente di *Isaia*, LIII, 9.

[3] V. *Le quatrième Evangile*, pp. 496-498; cfr. *Atti*, XIII, 29.

[4] *Mc.*, XV, 40-XVI, 8.

[5] *Mc.*, XV, 44-45.

[6] *Mc.*, XV, 46.

[7] *Mt.*, XXVII, 60 (attribuisce la proprietà del sepolcro a Giuseppe); *Lc.*, XXIII, 53 (« un sepolcro scavato nella roccia nel quale nessuno era stato ancora posto »). *Giov.*, XIX, 41 per le esigenze del simbolismo pone il sepolcro in un giardino.

[8] Senza dubbio, per adempiere le profezie (p. es., *Isaia*, XXII, 16; XXXIII, 16).

[9] *Mc.*, XV, 46; XVI, 4 (insiste sulla mole della pietra); *Mt.*, XXVII, 60; *Lc.*, XXIV, 2 (si accontenta di una semplice menzione); *Giov.*, XX, 1. L'*Evangelio di Pietro* fa rotolare la « grossa pietra » dagli « anziani e gli scribi, insieme con i centurioni e i soldati » (vv. 31-32 del framm. BOURIANT).

[10] *Giov.*, XIX, 39-40.

[11] *Mt.*, XXVII, 62-66; XXVIII, 4, 11-15.

[12] La corrispondenza di tale cronologia, per quanto concerne la sua distribuzione, con il rituale di Adone, potrebbe non esser fortuita. V. « Revue d'histoire et de littérature religieuses », 1922, p. 458.

[13] *Mc.*, XVI, 8.

[14] *Mt.*, XXVIII, 7-8, 16.

[15] *Lc.*, XXIV, 9-10.

[16] *Giov.*, XX, 17 (nei vv. 2-10, interpolati, Maria di Magdala avverte Pietro e il discepolo prediletto prima di sapere che Gesú è risorto).

[17] Per la discussione dei particolari, v. la riv. cit., 1922, pp. 458-460; *Le quatrième Evangile*, pp. 496-506; *L'Evangile selon Luc*, pp. 563-572.

[18] Cfr. BULTMANN, *op. cit.*, p. 166, 173.

[19] Venne ideata per dissimulare, dietro l'adempimento di una profezia, le condizioni reali dell'inumazione.

[20] *Lc.*, XXIV, 30-53. V. *L'Evangile selon Luc*, pp. 584-592.

[21] Non solo le rivelazioni gnostiche, ma la gnosi paolina e l'*Apocalisse di Pietro* si fondano su istruzioni del Cristo risorto.

[22] *Lc.*, XXIV, 49; *Atti*, I, 4-5.

[23] *Atti*, II, 4, 14-36.

[24] *Lc.*, XXIV, 44-50; *Atti*, I, 3-11.

[25] *Atti*, I, 15-16. Su tale finzione, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 173-175, 178-184.

[26] *Atti*, II, 1-41. Sul mito, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 184-195 e sul discorso attribuito a Pietro, *ibid.*, pp. 195-213.

[27] *Lc.*, XXIV, 44-47; *Atti*, I, 21-22. È la dimostrazione dell'Evangelio per mezzo dell'adempimento delle antiche profezie; si può farsene un'idea dai discorsi che l'autore degli *Atti* fa rivolgere ai Giudei da Pietro e da Paolo: discorsi che rappresentano l'apologia del cristianesimo dinanzi ai Giudei, nei primi tempi cristiani.

[28] *Mc.*, XIV, 28 (*Mt.*, XXVI, 33); *Mc.*, XVI, 7 (*Mt.*, XXVIII, 7).

[29] *Lc.*, XXIV, 6.

[30] *Giov.*, XX. Le apparizioni del Risorto descritte in questo capitolo sono definitive; si può dire che fondano la Chiesa. Il cap. XXI è un'appendice aggiunta piú tardi e l'apparizione galilaica che vi è descritta non può in alcun modo venir adattata al quadro del cap. XX; è un racconto parallelo, che l'autore del cap. XX, se pur ne ha avuto conoscenza, aveva l'intenzione di lasciar da parte.

[31] Si veda, per esempio, il racconto della risurrezione nell'*Evangelio di Pietro.*

[32] A voler precisare, sia pure per via di congetture, il processo attraverso il quale si definí la fede dei discepoli, si cade facilmente nel fantastico. Il RENAN costruí su tale tema un piccolo romanzo della risurrezione. Non fu né il solo né l'ultimo. J. WEISS (*Das Urchristentum*, Göttingen, 1914, p. 11), forzando il senso di *Mc.*, XIV, 28, pensa che Gesú abbia promesso di condurre, dopo la sua risurrezione, i discepoli in Galilea, dove si sarebbe dovuto manifestare il regno di Dio. Accentuando ancor piú tale idea, R. SCHÜTZ (*Apostel und Junger*, 1921, pp. 98 ss.) mostra i discepoli facenti ritorno in Galilea con altrettanto entusiasmo che se Gesú fosse stato realmente con loro; Nazareth sarebbe stata una città impregnata di ellenismo; Gesú stesso e i suoi discepoli galilaici ne sarebbero stati compenetrati; la loro parola d'ordine sarebbe stata la rottura con la Legge, « los von Gesetz »; si sarebbe formata cosí una comunità elleno-cristiana, con la quale sarebbe entrata in lotta una comunità giudeo-cristiana. Tutto cosí si farebbe chiaro. – Ma la costruzione è campata in aria. Cfr. E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, p. 216, n. 1. Tuttavia, lo stesso Meyer afferma con soverchia facilità che la visione di Pietro e la considerazione delle Scritture formarono súbito la fede del gruppo apostolico; che una visione dei Dodici provocò il loro ritorno a Gerusalemme e che fu il *Salmo* CX che li spinse a dare al Cristo il titolo di « Signore ». L'accaparramento dei testi biblici ha, in realtà, seguíto, piú che suscitato, il movimento della fede.

II

[1] *Mc.*, I, 14-20.

[2] *Lc.*, V, 1-11. V. *L'Evangile selon Luc*, pp. 169-176.

[3] *Giov.*, XXI, 1-14. V. *Le quatrième Evangile*, pp. 514-521.

[4] *Giov.*, I, 35-42. V. *Le quatrième Evangile*, pp. 124-131.

[5] *Giov.*, I, 42.

[6] *Mc.*, III, 13-19. V. *L'Evangile selon Marc*, pp. 110-112.
[7] *Mc.*, III, 17.
[8] *Lc.*, VI, 12-16. V. *L'Evangile selon Luc*, pp. 192-195.
[9] *Mt.*, X, 1-4.
[10] *Mc.*, VIII, 27-30.
[11] *Mc.*, VIII, 31-33. V. *L'Evangile selon Marc*, pp. 242-246.
[12] V. *L'Evangile selon Luc*, p. 269.
[13] *Mt.*, XVI, 17-19.
[14] La parola ἐκκλεσία si ritrova pure in *Mt.*, XVIII, 17, - che appartiene alla stessa corrente di tradizione, – ma semplicemente nel senso di « comunità ».
[15] *Gal.*, I, 11-12, 15-16.
[16] *Mt.*, XVI, 23 (*Mc.*, VIII, 33).
[17] *Giov.*, VI, 68-69, in cui la professione di fede è convertita in professione di fedeltà.
[18] *Mc.*, IX, 2-8 (*Mt.*, XVII, 1-8; *Lc.*, IX, 28-36).
[19] *Mc.*, IX, 5-6 (*Mt.*, XVII, 4; *Lc.*, IX, 33). *Mc.* e *Lc*, dànno come scusa che Pietro non sapeva quel che diceva.
[20] *Supr.*, p. 20.
[21] *Mc.*, XIV, 32-42 (*Mt.*, XXVI, 36-46). *Lc.*, XXII, 39-46 non parla che dei discepoli in generale. V. *L'Evangile selon Luc*, p. 525.
[22] *Mc.*, XIV, 54, 66-72. Da rilevare che *Mc.* (XIV, 50) comincia col dire che tutti i discepoli avevan preso la fuga; non ci si aspetterebbe quindi, che Pietro seguisse, sia pur da lontano, Gesú trascinato via dagli armati. La stessa incoerenza in *Mt.*, XXVI, 56, 58, 69-75. *Lc.*, XXII, 54-62, racconta il rinnegamento senza parlare della fuga. In *Giov.*, XVIII, 15-18, 25-27 (in cui il racconto è tagliato in due) il rinnegamento sembra abbia avuto luogo dapprima da Anna e abbia poi avuto compimento da Caifa, senza che Pietro abbia mutato luogo. Su tale anomalia, v. *Le quatrième Evangile*, pp. 458-460, 463-464.
[23] *Mc.*, XVI, 7. La menzione di Pietro è omessa in *Mt.*, XXVII, 7. *Lc.*, XXIV, 5-7, ha cambiato tutto il discorso dell'angelo alle donne.
[24] *Lc.*, XXII, 31-32.
[25] Cfr. *supr.*, n. 18, p. 85.
[26] *Lc*, XXIV, 34. V. tuttavia *L'Evangile selon Luc*, pp. 582-583.
[27] *Giov.*, XIII, 36, dove il martirio è simbolicamente implicito nel « seguire » Gesú; XXI, 18-19, dove lo stesso evangelista spiega le parole simboliche da lui attribuite al Cristo risorto. V. *Le quatrième Evangile*, p. 525.
[28] *Giov.*, XXI, 15-17. La triplice protesta di amore, a cui corrisponde una triplice investitura, ha l'aria di voler corrispondere, come una sorta di compenso, al triplice rinnegamento. V. *Le quatrième Evangile*, pp. 522-524.
[29] *Galat.*, II, 7-9.
[30] *Atti*, XI, 17 (cfr. X, 43). La storia di Cornelio simboleggia l'accessione dei Gentili alla salvezza; e Pietro inaugura, pure simbolicamente, tale accessione. Cfr. *Les Actes des Apôtres*, pp. 444-445, 459.
[31] *Mc.*, XVI, 7. Cfr. *I Cor.*, XV, 5.
[32] Se pure la menziona realmente (cfr. *supr.*, n. 26).
[33] *Giov.*, XXI, 1-14. V. *Le quatrième Evangile*, pp. 514-521. In questo racconto Pietro ha un posto di primo piano; ma la relazione, composta di diversi elementi, non ne fa valere rispetto all'apostolato il significato personale, che appare soltanto nella scena complementare (vv. 15-19).
[34] Il triplice racconto degli *Atti* (IX, 1-19; XXII, 1-21; XXVI, 1-23) non va considerato come proveniente, direttamente o indirettamente, da Paolo. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 384-387.

III

[1] Le grandi scene di predicazione descritte negli *Atti* (II, 14-42; III, 12-26; IV, 8-12; V, 29-32) non hanno maggior realtà delle sedute che il Sinedrio avrebbe tenute per arrestare la propaganda apostolica (*Atti*, IV, 5-22; V, 17-42).

[2] Ricordi il lettore quel che abbiam detto piú sopra (p. 67) circa il battesimo di Giovanni e i rapporti del cristianesimo con la setta fondata dal Battista.

[3] È quel che si può ritenere degli *Atti*, II, 42-46; VI, 2-3. Si è già accennato piú sopra (p. 68) alla cena e al suo significato originario.

[4] *Atti*, III-IV, 22. Per l'analisi critica di tale racconto, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 222-251. Nella redazione Giovanni è sempre nominato, accanto a Pietro: sembra per una certa preoccupazione della leggenda efesina e per mettere in risalto il suo santo. Si vedrà piú oltre come la stessa preoccupazione debba aver condotto a omettere il nome di Giovanni, dopo quello di suo fratello Giacomo, in *Atti*, XII, 2. Nel racconto presente, il discorso di Pietro e la sua comparizione dinanzi al Sinedrio dànno l'impressione di esser stati aggiunti dal redattore degli *Atti* per amplificare il fatto.

[5] *Atti*, IV, 21-22. Conclusione del racconto primitivo.

[6] *Atti*, V, 12, 15-16. Secondo questo passo degli *Atti*, la stessa ombra di Pietro avrebbe guarito i malati, che venivano portati nei luoghi dove passava persino dalle città vicine. Pia esagerazione.

[7] *Atti*, V, 42

[8] *Atti*, IV, 32, 34-35.

[9] In luogo di tale situazione di gravi ristrettezze, di cui la carità dei credenti non poté e non volle correggere che gli inconvenienti piú gravi, l'autore degli *Atti*, ci fa intravvedere un regime abbastanza agiato di pii saggi, viventi in comune di una cassa sempre alimentata, grazie alla benedizione di Dio, dall'accessione di nuovi membri che vi portavano i loro beni. Il PREUSCHEN (*Die Apostelgeschichte*, 1912, p. 28) ricorda quel che si raccontava di Pitagora e dei suoi discepoli. Ma l'autore degli *Atti* si è piuttosto ispirato direttamente a ciò che GIUSEPPE FLAVIO scrive degli Esseni (*Bell. Judaic.*, II, 8, 3; *Antiq.*, XVIII, 1, 5).

[10] È quel che è implicato dagli *Atti*, IV, 34-V, 11, quali si siano le riserve che meritano l'insieme del quadro e l'episodio di Anania e Saffira.

[11] Documentazione in HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums, in die drei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1906 [2], I, 307 ss.

[12] HARNACK, *op. cit.*, e dopo di lui molti altri.

[13] *Atti*, I, 21-22. La definizione è sistematica e come tale ha il suo interesse; ma non è il caso di trasferirla nella storia.

[14] *I Cor.*, XV, 5. Il v. 7 ricorda un'apparizione « a tutti gli apostoli », che concerne anch'essa i Dodici, ma forse non esclusivamente.

[15] *Lc.*, VI, 13: come per distinguere i Dodici dai « discepoli » in generale. Ma è una notizia redazionale. Non è punto certo che la qualifica di apostoli, di cui *Atti*, XIV, 4, 14, fa beneficiare Paolo e Barnaba, sia un elemento autentico del testo. V. *Les Actes des Apôtres*, p. 546.

[16] *Mc.*, VI, 30, al ritorno della missione affidata ai Dodici (vv. 7-13).

[17] *Mt.*, X, 32, in testa della lista dei nomi; ma in X, 1 si ha: « i dodici discepoli ». Le parole della fonte sono « Dodici » e « discepoli ».

[18] *Giov.*, VI, 67, 71; XX, 24.

[19] Con E. MEYER, *op. cit.*, III, pp. 255-257.

[20] *Mc.*, VI, 7-13, 30; cfr. *Mt.*, X. *Lc.*, IX, 1-6, 10, fa rivolgere ai « dodici apostoli » il riassunto del discorso di missione che si legge in *Mc.*, e ad « altri settantadue discepoli »

(x, 1-24) lo stesso discorso *in extenso*, che trovava nella fonte utilizzata anche da *Mt.* Tali discepoli raffigurano i missionari dei Gentili, e la reduplicazione è in rapporto con la finzione che riserva la qualità di apostoli ai Dodici.

[21] *I Cor.*, IX, 5.

## IV

[1] *Atti*, VI, 1-6.

[2] L'esistenza del gruppo è certa. La maniera come si formò ci sfugge. Un dissenso analogo a quello di cui parlano gli *Atti* può esser stato la causa occasionale della scissione; ma la causa profonda fu un'altra. Non è il caso d'invertire il rapporto cronologico nella formazione dei due gruppi, come se la fede in Gesú fosse cominciata nel gruppo ellenistico.

[3] *Atti*, VI, 8.

[4] *Atti*, VI, 9. Il testo insiste sulle resistenze opposte al discorso di Stefano senz'aver detto ch'egli predicava. La fonte doveva menzionare, invece dei miracoli menzionati in VI, 8, tale predicazione. Ma può darsi benissimo che il redattore non abbia voluto mostrare il *diacono* Stefano in un ministerio di *apostolato*.

[5] *Atti*, VI, 13. I dati del testo sono contradittorî: si parla di processo dinanzi al Sinedrio, e l'esecuzione sembra che abbia luogo durante un tumulto popolare. Molti (cfr. E. MEYER, *op. cit.*, III, p. 157) son del parere che non ci sia stato processo, e che Stefano sia perito in un tumulto popolare, lapidato dai suoi ascoltatori scandolezzati. Ma, in tal caso, dove sarebbe stata la guarnigione romana? Non è per nulla provato che il processo di Stefano, negli *Atti*, sia ricalcato su quello di Gesú negli Evangeli. Si ha piuttosto l'impressione che l'autore degli *Atti* non abbia voluto che Stefano fosse condannato per la colpa imputatagli davanti al Sinedrio, l'offesa alla Legge mosaica, ma che fosse massacrato per aver rimproverato ai Giudei la loro secolare infedeltà. Poco importa che il discorso sia stato o no composto dall'autore degli *Atti*; esso non può essere stato pronunciato da Stefano né nella sinagoga né come risposta al sommo sacerdote davanti al Sinedrio. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 309-317.

[6] *Atti*, VI, 15-VII, 1, 56. Il racconto appare stilizzato secondo un modello familiare al giudaismo e al cristianesimo primitivo. V. E. LOHMEYER, *L'idée du martyre dans le judaïsme et dans le christianisme primitif*, in « Actes du Congrès d'histoire du christianisme » (1927), t. II, pp. 121-137.

[7] Su tale affermazione, v. *supr.*, p. 86, n. 26. Se Gesú l'ha realmente pronunciata, può benissimo non averla intesa nel senso in cui sembra che l'abbia interpretata Stefano.

[8] *Atti*, VII, 2-53. Su questa lunga e singolare requisitoria contro il popolo ebraico, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 318-347. Si tratta di una digressione che mira a far valere la tesi dell'autore: malgrado le recriminazioni, e il furore di coloro che sono Giudei di nome e di razza, i veri rappresentanti della religione di Abramo, di Mosé, dei profeti, non sono tali Giudei induriti e ribelli, ma i cristiani.

[9] V. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, II, pp. 127-149.

[10] *A[illegible]*, VIII, 1.

[11] *Atti*, VII, 58, 60. Tutto ciò ha l'aria di esser stato aggiunto al racconto della lapidazione.

[12] Il primo membretto di *Atti*, VIII, 1 (« Saulo aveva approvato questa esecuzione ») ha per iscopo d'introdurre la notizie della persecuzione; ma questa notizia separa la notizia della sepoltura di Stefano (v. 2) dal racconto della sua morte; essa riprende súbito dopo (v. 3), per raccontare le gesta di Saulo.

[13] *Atti*, IX, 1-2.

[14] *Gal.*, I, 22-24.

[15] *Atti*, XXII, 3 (v. 34).

Capitolo Quarto

# LA PROPAGANDA APOSTOLICA

Per quel che possiamo giudicarne noi, la propaganda ardente e ordinata, quasi metodica, che portò in meno di trent'anni il cristianesimo nei paesi del Mediterraneo orientale e sino a Roma, in condizioni tali che a noi è dato solamente d'intravvedere le principali fasi e di seguire alcuni protagonisti del grande movimento, non fu dovuta all'iniziativa specifica e diretta al gruppo di fedeli parlanti aramaico che si era raccolto a Gerusalemme. Quel che gettò, per cosí dire, la nuova religione nel mondo mediterraneo fu il colpo di forza contro Stefano. Sino allora, sembra che lo sforzo di propagazione si fosse limitato, nelle condizioni da noi già esaminate, a Gerusalemme. Non è certo, infatti, che prima di allora esistessero piccoli gruppi di credenti, ai quali si possa attribuire l'evangelizzazione di Damasco. Potrebbe darsi che la propaganda giudeo-cristiana sia stata suscitata da quella elleno-cristiana e che si sia affermata nel nord della Palestina, nella Transgiordania e nella Siria, soltanto agli inizi della guerra giudaica, dopo l'emigrazione della comunità gerusalemitica [1]. Se il cristianesimo di lingua aramaica era tutt'altro che privo di avvenire; se, anzi, doveva esercitare indirettamente una profonda influenza sul cristianesimo universale, questo non poteva esistere, non esisteva ancora finché non avesse raggiunto il mondo pagano; e questo mondo, a sua volta, non era nemmen sfiorato finché l'azione propagandistica restava confinata

negli ambienti giudaici di Gerusalmme o della Palestina. Per effetto della persecuzione del Sinedrio, i piú attivi e, si può aggiungere, i piú aperti (o, se cosí piace, i meno rinchiusi nel giudaismo) tra i nuovi credenti emigrarono in varie provincie dell'impero romano, dove compirono, in poco tempo, un'opera notevole per i suoi risultati e stupefacente per il suo successo.

I

In generale, si attribuisce ancora a Paolo, sulla fede delle lettere tramandateci sotto il suo nome, la fondazione dell'elleno-cristianesimo, ossia, della Chiesa cristiana, del cristianesimo storico. Ma, se la sua azione è stata di capitale importanza, come si spiega allora che antichi documenti cristiani, quali la *Didaché* e la cosidetta *Lettera di Barnaba*, sembrano ignorarla e che l'*Apocalisse di Giovanni*, benché piú giudaizzante di stile che di spirito, combatte la sua scuola se non la sua memoria [2]? Nel secondo secolo, le chiese d'Asia, alla cui fondazione egli ha pur contribuito, non si richiamano a lui; e il silenzio dell'apologista Giustino nei suoi confronti è particolarmente significativo.

Le circostanze che, durante il secondo secolo, han provveduto Paolo di una raccolta di epistole di notevole importanza, comprese nel Nuovo Testamento, e che han condotto ad attribuirgli, negli *Atti*, un posto di primo piano, hanno permesso di costruire uno schema della storia delle origini cristiane che è, rispetto alla realtà, troppo semplificato e, in parte, deformato. Per noi, Paolo è il piú noto dei primi missionari cristiani in paesi pagani; ma non è stato né l'unico né il primo di essi, ma soltanto uno dei piú attivi. L'influenza ulteriore delle sue epistole non va computata nel bilancio della sua attività apostolica; e il problema è oggi di determinare se la gnosi svolta in esse abbia appartenuto realmente al loro presunto autore. E, anche astraendo da quest'ultimo punto, è indubbio che la diffusione del cristianesimo nel mondo pagano è cominciata prima di lui e che, pur avendovi egli grandemente contribuito, si è svolta tuttavia, in gran parte, al di fuori di lui [3].

Per attenerci a quel che è piú certo, rileviamo anzitutto questa notizia degli *Atti*, incompleta ma sicura, intorno alle origini della comunità di Antiochia: « Quelli ch'erano stati dispersi in séguito alla persecuzione avvenuta al tempo di Stefano passarono sino nella Fenicia », – ossia, nelle città ellenizzate della costa fenicia, compresa Cesarea, che, pur essendo la residenza ordinaria del procuratore romano di Giudea, non era una città giudaica, – « a Cipro e ad Antiochia, non annunziando la parola che ai soli Giudei. Ma alcuni di loro, uomini di Cipro e di Cirene, venuti ad Antiochia, parlarono anche ai Greci », cioè ai non-ebrei, ai pagani, – « annunziando loro il Signore Gesú. E la mano del Signore era con loro, e grande fu il numero di coloro », – sia incirconcisi che Giudei, – « che, credendo, si convertirono al Signore:... E fu in Antiochia che per la prima volta i discepoli », – i credenti di Gesú, – « furon chiamati cristiani » [4].

Il nome della setta nel mondo pagano è quello indicato qui negli *Atti* e la sua origine è legata alla fondazione della prima comunità elleno-cristiana. Nel mondo giudaico di lingua aramaica i seguaci della nuova fede eran chiamati, – secondo gli stessi *Atti*, – Nazorei, al pari dello stesso Gesú [5].

Il passo testé citato deriva dalla stessa fonte da cui deriva quello relativo al gruppo ellenistico di Gerusalemme e al martirio di Stefano e ne è il séguito naturale, ma è congegnato in modo da servire da introduzione sommaria a quello che si vuol raccontare intorno alla fondazione della prima comunità che sia stata reclutata, almeno in parte, tra gli incirconcisi. Esso sorvola rapidamente sulla Fenicia e Cipro: tuttavia, osserva che in questi due paesi la parola venne annunziata ai Giudei, anzi « solamente ai Giudei », come pure si fece inizialmente ad Antiochia. Se l'autore degli *Atti* non dice nulla dei risultati conseguiti, è perché ha premura di arrivare alla missione di Antiochia e alle gesta di Paolo. Il testo degli *Atti* suppone che, nella Fenicia, vi siano stati gruppi cristiani reclutati tra la popolazione ebraica; e si sofferma su leggende concernenti il ministerio di Filippo, uno dei Sette, nella Samaria, prima che egli si stabilisse a Cesarea [6]. È probabile che alcuni fuggiaschi si siano recati anche ad Alessandria,

donde doveva venire piú tardi Apollo [7], ma gli *Atti* non han saputo o voluto dirne nulla. Alcuni credenti di Gesú si son recati di buon'ora anche a Roma, ma non si sa meglio in quali condizioni.

Notiamo che i missionari che, ad Antiochia, « parlarono anche ai Greci » erano stranieri, di Cipro e di Cirene. Sembra, dunque, che i credenti del gruppo ellenistico che abbandonarono Gerusalemme dopo la morte di Stefano non abbiano cercato rifugio nel loro paese di origine; e che non siano partiti soltanto per salvare la loro vita, ma anche per esercitare altrove una propaganda che Gerusalemme non tollerava piú. D'altronde, si ignorano quali considerazioni e quali circostanze abbiano suggerito loro la scelta del luogo di destinazione. Ma pare chiaro che in loro prevalsero, su qualsiasi interesse personale, le preoccupazioni missionarie. Senza tale ardore di apostolato la pronta diffusione della setta riuscirebbe inesplicabile. Essi erano ansiosi di far sapere ai Giudei della Diaspora che Gesú stava per venire come Cristo. Tuttavia, credevano di fare in tempo a diffondere tale messaggio: ciò che implicava un certo allargamento di prospettiva nella speranza che aveva condotto a Gerusalemme i discepoli della Galilea.

Quanto gli *Atti* raccontano intorno alla fondazione della comunità di Antiochia è in contrasto con la leggenda tradizionale, raccolta pure negli *Atti*, che attribuiva a Paolo l'iniziativa della conversione dei Gentili e con la leggenda, pure tradizionale, ma scientificamente esagerata in questi ultimi decenni, secondo la quale Paolo sarebbe stato il primo apostolo e l'apostolo universale della gentilità: ossia, il vero fondatore della Chiesa elleno-cristiana.

Secondo la prima leggenda, Pietro, – nell'intervallo di tempo corso tra la morte di Stefano e la fondazione della comunità mista di Antiochia, quando gli annunziatori dell'Evangelio fecero proseliti nella Samaria e nelle città della costa fenicia, – avrebbe intrapreso una specie di visita pastorale di questi nuovi gruppi, reclutati da evangelisti che non erano apostoli. In Samaria, accompagnato da Giovanni [8], avrebbe conferito a coloro che eran stati convertiti da Filippo lo Spirito santo, che non avevano potuto ricevere da Filippo, e avrebbe confuso uno di loro, il famoso mago Simone, che

avrebbe voluto acquistare, a contanti, la facoltà di conferire anche lui lo Spirito santo [9]. Poi, nel corso di un giro analogo compiuto da solo nelle città della costa, durante il quale avrebbe operato da principio alcuni miracoli [10], Pietro sarebbe stato condotto, da un gioco di rivelazioni [11], – costruite sul medesimo tipo, che si ritrova pure nei misteri di Iside [12], di quelle che preparano nel libro degli *Atti* il battesimo di Paolo per mano di Anania [13], – ad annunziare l'Evangelio al centurione Cornelio, uomo pio e amico dei Giudei. La conversazione tra l'apostolo e il centurione, con le loro spiegazioni reciproche e il discorso di Pietro [14], è priva d'interesse: il discorso ha lo scopo di far proclamare da Pietro, prima che da qualsiasi altro, davanti a un uditorio pagano, il principio della salute universale per la fede nel Cristo: principio illustrato, del resto, e simboleggiato da tutta questa leggenda della conversione di Cornelio. Il terzo atto del pio dramma è la conversione di Cornelio e dei suoi familiari, presieduta in certo modo dallo Spirito santo, che scende sui catecúmeni prima dell'amministrazione del sacramento [15]. La leggenda è ripetuta, in forma riassuntiva, nella giustificazione che Pietro dà del suo operato davanti alla comunità di Gerusalemme [16]. Come la conversione di Cornelio simboleggia la conversione dei Gentili, l'inquietudine della comunità gerusalemitica simboleggia le resistenze dei giudaizzanti. La risposta di Pietro mostra che la piccola Pentecoste di Cesarea pone i pagani convertiti sullo stesso piano dei credenti israeliti, battezzati nello Spirito al tempo della grande Pentecoste di Gerusalemme [17]. Cosí il problema della salute degli incirconcisi per la sola fede e il battesimo viene risolto, sempre simbolicamente, prima ancora che sia stato posto nella realtà. È singolare veder Pietro, rimproverato per aver mangiato insieme con degli incirconcisi, dimostrare con tanta sicurezza la bontà del proprio operato, quando si legge, nella *Lettera ai Galati*, che Paolo si guastò con lui perché non voleva piú mettersi a tavola con credenti incirconcisi [18].

In realtà, per quanto grande sia stata la parte avuta da Pietro nella genesi della fede, egli non fu mai e, senza dubbio, non poteva essere altro che un apostolo di circoncisi, sebbene, a suo tempo,

non si sia opposto all'ammissione nella comunità di pagani per mezzo del battesimo senza la circoncisione [19]. Non sembra che, prima del 44, si sia allontanato molto da Gerusalemme. Pietro, Giacomo e Giovanni figli di Zebedeo, e «Giacomo fratello del Signore» [20] furono i principali personaggi della comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme durante i dodici o quindici anni della sua esistenza. La leggenda di Cornelio è stata ideata piuttosto tardi, quando si è voluto dar rilievo a Pietro di fronte a Paolo, presentandolo come il rappresentante dell'autentica e primitiva tradizione apostolica, come il primo capo e l'iniziatore della Chiesa universale, reclutata tra i pagani come tra i Giudei [21].

La leggenda di Paolo è stata del pari amplificata, in due maniere: anzitutto, da lui stesso o dalla tradizione delle sue epistole, per rappresentarlo come il possessore del vero Evangelio e di una missione tutta personale per la conversione generale del mondo pagano; poi, dalla tradizione comune, allo scopo di subordinare la sua figura e l'attività da lui svolta all'opera dei Dodici, specialmente a quella di Pietro, considerato come l'organo principale dell'apostolato istituito da Gesú.

I critici, – affidandosi alle *Epistole*, senza tener conto del loro carattere apologetico e tendenzioso, e fors'anche di seconda mano, anche per buona parte di quanto concerne la persona di Paolo, – hanno volentieri ammesso che Paolo avesse, sin dal momento dalla sua conversione, la piena coscienza della sua vocazione eccezionale come apostolo dei pagani e che intraprendesse risolutamente da solo la conquista del mondo, trascinando a rimorchio, volenti o nolenti, i rappresentanti del cristianesimo giudaizzante.

A questo modo si sarebbero svolte le cose, se si dovessero prendere alla lettera le indicazioni della *Lettera ai Galati* [22]; ma non è cosí che potevano avvenire, e che si sono realmente svolte. Paolo non è arrivato in Siria e ad Antiochia per fondare la prima comunità elleno-cristiana e per mettersi a capo di alcuni missionari giunti ad Antiochia prima di lui [23]. Infatti, non solo la narrazione sicura degli *Atti* attribuisce le conversioni degli incirconcisi a credenti di Cipro e di Cirene [24], e un supplemento, meritevole però di riserve, invia solo in un secondo tempo Barnaba a cercare Paolo a Tarso [25]; ma un altro passo pure molto attendibile che enumera i profeti e i dot-

tori che si trovavano ad Antiochia nel momento in cui la comunità decise d'intraprendere e di sostenere missioni all'esterno [26], nomina come capolista Barnaba [27], – nel quale si può vedere senza timore il Cipriota che ebbe una parte preponderante nell'opera di evangelizzazione svolta ad Antiochia, – mentre il quinto e ultimo della lista è Saulo-Paolo. Ora, nessuno, di certo, penserà che abbia scelto lui stesso tale posto. Egli deve averlo occupato naturalmente, dopo gli altri, appartenenti al gruppo fondatore della comunità [28]. E Barnaba vien prima di Paolo anche nella missione che la comunità diede loro da svolgere insieme [29].

In qualunque modo s'interpretino le esagerazioni della *Lettera ai Galati* [30], Saulo-Paolo non entrò nel cristianesimo come il novatore assoluto, come il missionario autonomo e indipendente che tale epistola ci rappresenta. I credenti di Damasco, ai quali Paolo inizialmente si uní, erano imbevuti dello spirito di Stefano e ardenti propagandisti dell'Evangelio; nulla induce a pensare che tra loro egli si sia trovato spaesato. Né aveva allora coscienza di possedere un evangelio proprio o una vocazione eccezionale tra tutti i missionari cristiani. Non portò certo tale fede ad Antiochia, dove trovò una comunità già fondata da altri, che accoglieva dei pagani senza imporre loro la circoncisione. Ad Antiochia, fu, per molti anni [31], l'assistente piú che il capo di Barnaba [32]. Quando la comunità gerusalemitica si adombrò per quanto avveniva ad Antiochia, colui che si recò a perorare davanti a essa la causa della libertà fu Barnaba insieme a Paolo, ma in prima linea Barnaba [33]. Paolo, di fatto, si iniziò soltanto ad Antiochia, presso Barnaba, all'apostolato dei Gentili, che era già cominciato prima di lui, e che, sicuramente, continuò a esser esercitato da altri contemporaneamente a lui. Egli fu solamente uno dei piú grandi missionari delle origini. Grazie all'avvaloramento della sua memoria in una parte della tradizione cristiana, grazie alle epistole attribuitegli da essa, piú che al ricordo diretto e al successo della sua attività, finí con l'eclissare nella storia convenzionale del cristianesimo primitivo i veri fondatori dell'elleno-cristianesimo e lo stesso Barnaba, di cui essa fece un modesto compagno del suo apostolato, quali furono piú tardi Timoteo e Tito.

D'altra parte, la leggenda degli *Atti*, la quale a suo modo lo magnifica, lo ha subordinato piú che di ragione, insieme a Barnaba, ai fondatori della prima comunità. Benché gli *Atti* raccontino in modo particolareggiato la conversione di Paolo [34], e gliela facciano raccontare due volte nei discorsi che gli attribuiscono [35], ciò che si può ritenerne di certo è solo che Paolo era di Tarso, nella Cilicia, e che si convertí d'improvviso a Damasco, in séguito a una visione, alla fede nel Cristo, che in un primo tempo aveva combattuta. Nelle *Epistole* la patria di Paolo non è menzionata, ma l'autore degli *Atti* non l'ha inventata [36]: dev'essere, anzi, ciò che ci ha trasmesso di piú sicuro sugli antecedenti del grande apostolo. Si può ammettere pure che il nome semitico di questi fosse Saulo e che il nome di Paolo, il solo usato nelle *Epistole*, fosse un soprannome [37]. Siccome è probabile che l'apostolo fosse cittadino romano [38], il soprannome potrebbe esser benissimo un *cognomen*. Nulla si sa della sua famiglia. Forse aveva imparato dal padre il mestiere di « fabbricante di tende », di tappezziere, che lo vedremo esercitare a Corinto in casa di Aquila [39]. Tarso aveva scuole fiorenti, ma nulla prova che nella sua giovinezza Paolo le abbia frequentate. Era fariseo di educazione, ma è stato l'autore degli *Atti* a farlo discepolo di Gamaliele [40]; la sua cultura era ebraica, ed egli leggeva la Scrittura nella versione greca dei Settanta; ma può aver conosciuto l'aramaico attraverso la tradizione della sua famiglia, e non solo nelle sue peregrinazioni posteriori. La varietà delle tendenze che possono aver esercitato influenza sul suo pensiero dipende dal maggiore o minore credito che si attribuisce alle *Epistole*. Le gnosi di salute che troviamo nella grandi epistole e in quelle ai Colossesi e ai Filippesi, – senza parlare di quella agli Efesini, – presupporrebbero contatti molteplici e variati con il pensiero mistico dell'epoca. Per attenerci al piú probabile, sembra che Paolo sia stato un giudeo di stretta osservanza e di cultura ebraica, avente però esperienza della vita che si svolgeva in un ambiente pagano e, perciò stesso, capace di abbracciare senza ripugnanza il programma di evangelizzazione adottato dai missionari di Antiochia.

Gli *Atti* ci dànno il romanzo e non la psicologia della sua conversione. Tutto induce a credere che lo stesso Paolo non ne abbia

mai scrutato la preparazione o analizzato i motivi; egli non ha nemmeno descritto la visione che ha cambiato improvvisamente l'orientamento della sua esistenza [41]. Essa avvenne a Damasco, ma si ignora che cosa abbia condotto Paolo in questa città né se prima di allora abbia esercitato il suo zelo contro altri gruppi cristiani. Né nelle *Epistole* né negli *Atti* si può cogliere il processo interiore che sboccò nella sua conversione. Le *Epistole* non ne parlano, sebbene i commentatori abbiano avuto, e abbiano spesso ancor oggi, la pretesa di ritrovarcelo. Gli *Atti* han colato entro uno stampo convenzionale il miracolo della conversione, interpretandola secondo l'idea che volevan dare della missione provvidenziale che attribuivano a Paolo [42]. Che Paolo abbia suscitato contro di sé le ire dei Giudei di Damasco, predicando, appena convertito, il Cristo che era venuto a combattervi, è affermazione contradetta dalla *Lettera ai Galati* [43]; che si sia recato súbito dopo a Gerusalemme per unirsi agli antichi discepoli di Gesú e che abbia predicato allora, come Stefano, nelle sinagoghe senza provocare altro che un complotto a cui sarebbe sfuggito ancora una volta con la fuga, è ugualmente contradetto dalla stessa epistola [44]; che Barnaba, presentato dagli *Atti* come delegato a ciò dalla comunità apostolica, sia andato a prenderlo a Tarso per condurlo ad Antiochia, è affermazione che ha anch'essa lo scopo di mostrare in Paolo una specie di ausiliario di grande importanza, reclutato e protetto dagli apostoli di Gerusalemme [45]. Se si vuol restituire al movimento dell'evangelizzazione primitiva la sua genuina fisonomia, bisogna metter da parte tutte queste finzioni interessate.

## II

Il primo autore degli *Atti* disponeva, a quanto sembra, d'informazioni abbastanza precise intorno alla comunità di Gerusalemme, alla fondazione della comunità di Antiochia e alle missioni di Paolo. Il redattore canonico non ha ampliato tale quadro; ne ha soltanto modificato il contenuto, arricchendolo con le leggende di Pietro e di Paolo, quali ha elaborate per le esigenze della

sua apologetica e l'edificazione della Chiesa. Tuttavia, l'attività missionaria e l'espansione del cristianesimo nell'età apostolica hanno, di fatto, grandemente sorpassato il piano degli *Atti*. Sotto questo rispetto, la scena del tutto fittizia della Pentecoste, con la sua carta dei popoli [1], dà forse dell'opera compiuta nei primi quarant'anni dell'evangelizzazione un'idea piú esatta che non i racconti successivi.

È vero che gli *Atti* segnalano in modo sommario l'evangelizzazione delle città fenicie e di Cipro [2] prima di quella di Antiochia; ma trascurano di dirci in qual modo la predicazione del Cristo sia pervenuta sin dalla prima ora a Damasco. L'ipotesi piú probabile è che vi sia stata recata da alcuni compagni di Stefano. Tuttavia, anche il gruppo ebraizzante finí con l'entrare nella via dell'apostolato al di fuori di Gerusalemme; ed è possibile che sin da allora il giudeo-cristianesimo si sia diffuso in Palestina e nelle regioni vicine, Transgiordania e Siria. L'Egitto e Cirene son menzionati nel racconto della Pentecoste [3]. È necessario ricordare che, secondo gli Evangeli, un Cirenaico avrebbe portato la croce di Gesú sino al Golgota [4]? Pure significativo è che dei Giudei di Cirene figurino accanto a Barnaba tra i fondatori e dottori della comunità antiochena [5]. Non è temerario pensare che qualche credente di Cirene abbia bandito l'Evangelio anche nel suo paese. Ma, soprattutto, è molto verisimile che la fede cristiana, sin da quando uscí da Gerusalemme e varcò i confini della Palestina, sia penetrata in Egitto e si sia diffusa ad Alessandria. La propaganda cristiana non sembra presa di mira in termini espliciti in una lettera scritta agli Alessandrini dall'imperatore Claudio poco dopo il suo avvento al trono, benché molti critici abbiano pensato che vi sia segnalata e condannata [6]; ma è moralmente impossibile che tale propaganda non sia esistita sin da quel tempo, o poco dopo, negli ambienti giudaici alessandrini, tanto piú che a Gerusalemme Stefano e il suo gruppo erano stati a contatto con Giudei di Alessandria [7].

La comunità alessandrina compare nella storia soltanto verso la fine del sec. II, al tempo della controversia sulla Pasqua [8]; ma in quel tempo era ormai formata e possedeva una notevole importanza. Vantava un grande dottore, mistico profondo ed erudito, Clemente;

aveva dietro a sé un lungo passato a noi affatto ignoto, ma durante il quale sappiamo che aveva fornito al cristianesimo molti importanti eretici. Benché le sue origini debbano risalire all'alba del cristianesimo, si ignora del tutto come, quando e da chi l'Evangelio sia stato portato in Egitto [9], in quali condizioni vi sia vissuto e vi si sia diffuso. Abbiam già parlato nel primo capitolo di quello che si sa intorno all'*Evangelio degli Egiziani* [10]. In un ambiente sincretistico, come quello alessandrino, il cristianesimo deve aver assunto orientamenti spiccatamente gnostici. Per sfortuna, – una sfortuna dovuta certamente a questo suo carattere particolare, giacché gli scritti degli gnostici alessandrini del sec. II e l'*Evangelio degli Egiziani* non ci sono stati conservati, – lo storico può conoscerlo soltanto quale era nel tempo in cui cedeva già al movimento generale di cattolicizzazione, che infrenò e compresse la crisi gnostica.

Osservazioni analoghe valgono per le origini della comunità di Roma. Quando Paolo le scrisse, verso il 56, essa contava già alcuni anni di vita. E, poiché la propaganda evangelica era cominciata soltanto da un quarto di secolo, l'Evangelio dev'esser stato portato a Roma ancora nei primi tempi. Un editto di Claudio contro i Giudei, promulgato in condizioni per noi oscure, potrebbe aver tratto motivo dall'agitazione prodotta negli ambienti giudaici romani dai predicatori del Cristo. Sembra che l'editto sia stato promulgato nei primi anni del regno di Claudio e che sia stato occasionato dalla propaganda cristiana: esso avrebbe mirato principalmente a reprimere quest'ultima, senza restringere la libertà del culto ebraico [11]. Forse conviene considerare come probabile l'ipotesi secondo la quale la propaganda evangelica non avrebbe avuto inizialmente il carattere politicamente inoffensivo che ostenta negli scritti neo-testamentari, ma avrebbe provocato, nei grandi ambienti giudaici, – come quelli di Roma e, soprattutto, di Alessandria, – una vera e propria agitazione messianica [12].

I primi e reali fondatori della comunità romana non furono certamente delle personalità importanti della prima comunità gerusalemitica, come Pietro; altrimenti, Paolo, nella sua *Lettera ai Romani*, avrebbe dovuto aver per loro dei riguardi e non avrebbe potuto

considerare il terreno come libero per sé. Dovettero essere dei cristiani della Palestina, di tendenze ellenizzanti, che, senza dubbio, non si recarono tutti a Roma soltanto per farvi propaganda, ma che la esercitarono, sia tra i Giudei di Roma che tra la clientela pagana delle sinagoghe romane, e con rapido successo: giacché la comunità, – o, come forse sarebbe meglio dire, per questa prima età, i gruppi cristiani, – di Roma divenne presto abbastanza importante, sebbene non si potesse ancora richiamare ad alcun nome apostolico.

Si sarebbe dovuto, sembra, già da tempo riconoscere, o almeno intendere piú a fondo, che inizialmente, anzi per un periodo superiore a quello della prima generazione, la propaganda cristiana non fu un'impresa regolarmente organizzata per la fondazione di comunità concepite secondo un modello prestabilito, o fissato dopo alcuni anni dai primi missionari, bensí una specie di agitazione comunicativa, diciamo pure contagiosa, propagatasi dal tempo della predicazione di Gesú, sin verso l'epoca in cui fu composta l'*Apocalisse*. La rapidità di diffusione della propaganda e il suo folgorante successo riuscirebbero inesplicabili, pur senza essere piú miracolosi di un'epidemia mondiale, se non si tenesse conto di questa libertà entusiastica del primo moto di espansione e dell'insieme delle condizioni nelle quali l'opera di evangelizzazione si è svolta. La sistemazione e il disciplinamento sopraggiunsero solo piú tardi, quando la febbre della speranza cominciò a diminuire.

In linea di massima, si trattava, non dimentichiamolo, di un messaggio che era urgente e relativamente facile portare: Dio e il suo Cristo stanno per venire. Tutti i Giudei avevano interesse a saperlo: perché tutti non sarebbero stati desiderosi di apprenderlo? Coloro che recavano il messaggio con la piú ingenua convinzione non dubitavano punto che molti si sarebbero affrettati ad accoglierlo. Essi trovavano nella loro fede la fiducia nel successo. D'altra parte, dovevano far presto, per il bene di tutti coloro che avessero potuto raggiungere, perché il grande evento si sarebbe dovuto compiere presto, inopinatamente, ed era necessario esser pronti. Per vero, alcuni gruppi di credenti ebraici si rifiutavano di vedere nel messaggio un articolo di esportazione: si attribuiva a Gesú, rispetto ai suoi

missionari, l'ordine di non andare né presso i Samaritani né presso i pagani, perché il Figlio dell'uomo sarebbe venuto prima che si fosse compiuto soltanto il giro delle città d'Israele [13]. Raccomandazione superflua contro una propaganda già in pieno sviluppo e che nulla poteva piú arrestare.

Non bisogna, d'altronde, esagerarne il significato. I testi ricordati corrispondono al programma dei giudaizzanti. Si suol spiegarli dicendo che i loro autori intendevano tenersi, nella loro propaganda, entro i limiti tracciati da Gesú. Tuttavia, dal fatto che tale programma è stato elevato al grado di precetto del Cristo, non consegue che si sia voluto presentare come regola l'esempio di Gesú. Bisogna vedere, anzitutto, in qual maniera venisse concepito il grande evento. Siccome i giudaizzanti non avevano certamente l'intenzione di escludere dal regno di Dio tutti i Giudei della Diaspora, è verosimile che ritenessero che la loro ammissione al Regno avrebbe avuto luogo utilmente dopo l'avvento del Cristo e in conseguenza di esso: avvento che i credenti della prima ora aspettavano febbrilmente da un giorno all'altro. Ma i credenti ellenizzanti, che proclamarono « Signore » Gesú, cominciarono inoltre a predicare la religione del Cristo, e non solamente il suo prossimo avvento; e si persuasero ben presto che il messaggio dovesse esser recato anche ai Gentili, a tutti i popoli, perché la fede di tutti nel messaggio del Cristo era un preliminare indispensabile per la loro ammissione nel Regno [14]. In séguito, siccome la *parusía* tardava, si cominciò a spiegarne il ritardo con tale necessità. Tuttavia, ciò che ora si voleva sempre piú era il reclutamento dei fedeli per il Cristo, celebrato «come un Dio »[15], nella speranza della sua venuta. Cosí, il regno di Dio e del suo Cristo diventava tutt'altra cosa della intronizzazione del Re-Messia a Gerusalemme: ci si abituava a sentirlo già realizzato nelle comunità del Cristo.

In tal modo, il messaggio evangelico si andava diffondendo nelle colonie ebraiche di tutti i paesi, dove, naturalmente, era ascoltato, e poi discusso. Non veniva accettato da tutti, ben s'intende, ma era accolto da un certo numero di persone per contagio di speranza. Le autorità giudaiche furono, a quanto sembra, meno pronte a

screditare la propaganda cristiana che questa a diffondersi. Non potevano prevedere il danno che essa avrebbe recato al giudaismo. Dovettero pensare, dapprima, che il supplizio di Gesú sarebbe stato sufficiente a soffocare l'agitazione scatenata dal predicatore galilaico. La formazione della prima comunità le prese, per cosí dire, alla sprovvista, e non vi sentirono un grande pericolo. Poi, – la formazione del gruppo ellenizzante e la predicazione di Stefano avendole preoccupate, – si rassicurarono col mandare a morte il nuovo predicatore e disperderne il gruppo. Tale dispersione fu, insieme, quella della nuova fede; e quando le autorità giudaiche vennero a conoscenza del relativo successo della propaganda che si svolgeva dovunque, si trovarono impotenti ad arrestarla. Furono senza dubbio esse a istigare il re Agrippa I a colpire i capi della comunità giudaizzante di Gerusalemme. Ma Pietro riuscí a fuggire [16] e non si osò intentare il processo generale dei credenti ebraici, mentre, d'altra parte, la propaganda degli ellenizzanti fuori della Giudea sfuggiva a qualsiasi repressione violenta. È poco probabile che, prima della rovina di Gerusalemme nel 70, la fede di Gesú sia stata considerata, in tutti gli ambienti ebraici, come assolutamente incompatibile con la professione di giudaismo.

Per se stesso il messaggio evangelico non poteva attirare che le anime semplici che aspettavano il regno di Dio, e i poveri che ne avevano bisogno. Benché il movimento cristiano non sia stato, a rigore, un socialismo colorato di religione, ebbe, tuttavia, sin dall'inizio e per molto tempo, e non perdette mai del tutto, il carattere di un'associazione popolare, la quale si presentava come un asilo pieno di promesse ai diseredati della società contemporanea: plebe giudaica e plebe e schiavi pagani. La partecipazione delle persone piú agiate fu per molto tempo assai limitata e non impedí, ma piuttosto favorí l'organizzazione della nuova religione in una vasta mutualità, in cui i diseredati trovavano assistenza morale e soccorso materiale. In breve, il cristianesimo recava ai suoi seguaci tutt'altra cosa che una speranza inattuabile e indefinitamente delusa; alleviava grandi miserie e procedeva all'instaurazione di una società egalitaria, meno dura per gli oppressi della società antica.

Il nuovo culto trovò seguaci anche nel mondo in cui la stessa sinagoga reclutava proseliti piú o meno completi, ma abbastanza numerosi: ossia, tra i pagani. Ai rapidi progressi compiuti dal cristianesimo in cosí breve tempo contribuí il fatto che l'ebraismo si era diffuso prima di esso in tutto il mondo mediterraneo e che le sinagoghe eran divenute nell'impero romano, e anche al di là delle sue frontiere, centri attivi di propaganda. I missionari cristiani si affrettarono a recare il loro messaggio alle sinagoghe; in queste attinsero, quasi senza averlo premeditato, la loro clientela pagana, e dopo averne assorbito una buona parte, quando le sinagoghe li respinsero, agirono direttamente sui pagani. È quello che accadde, anzitutto, ad Antiochia; è quello che dovette avvenire un po' dappertutto.

Benché la narrazione degli *Atti* [17] su ciò che accadde ad Antiochia sia molto sommaria, è certo che i credenti di Gesú si rivolsero in un primo tempo ai Giudei nelle sinagoghe; che conquistarono cosí alla loro fede alcuni pagani simpatizzanti con il giudaismo e che furono condotti in tal modo a reclutare gli incirconcisi che dettero loro ascolto. Ma in questo caso non ci fu rottura con la sinagoga, senza dubbio perché i predicatori non avevan fatto nulla per provocarla e perché i Giudei di Antiochia non erano di spirito intransigente. – La protesta contro la propaganda cristiana tra i Gentili senza l'esigenza della circoncisione non partí dai Giudei di Antiochia, ma dai cristiani giudaizzanti ivi giunti da Gerusalemme. – La parola d'ordine contro la propaganda cristiana non dev'essere stata lanciata dalle autorità giudaiche che dopo il 44, e certamente qualche tempo dopo, giacché Paolo, a quanto sembra, poté presentarsi dappertutto nelle sinagoghe dell'Asia Minore, della Macedonia e dell'Acaia senza trovar forti resistenze al suo messaggio, fuorché di carattere locale. Il suo arresto, a Gerusalemme, mirò a colpire la sua persona, giacché i cristiani giudaizzanti della prima ora continuarono a esser tollerati e a frequentare il tempio, e fors'anche le sinagoghe, senza formare un gruppo visibilmente separato dal giudaismo tradizionale, com'era ormai il caso dei gruppi elleno-cristiani organizzati da Paolo in Asia Minore e in Grecia.

Sembra certo, pertanto, che l'Evangelio non avrebbe potuto espandersi facilmente dalla Palestina se il giudaismo non avesse avuto colonie in quasi tutto l'impero romano e al di là delle sue frontiere. La propaganda cristiana sarebbe rimasta senza efficacia sul mondo pagano se il giudaismo non ne avesse già iniziato la conquista, e non lo avesse iniziato, in una certa misura, alla propria speranza. Cosí, il cristianesimo, eresia ebraica, poté diffondersi a tutti i punti del mondo antico in cui il giudaismo si era solidamente radicato; e compí le proprie conquiste, con maggior facilità del giudaismo, negli ambienti in cui questo ne aveva già effettuate. Infatti, esso sembrava recare e recava la stessa speranza, anzi una speranza migliore, poiché già in via di attuarsi, e dispensava i suoi seguaci dalle prescrizioni giudaiche che ripugnavano alle abitudini del mondo greco-romano. Una volta apertasi la via tra i pagani, trovò tra loro un'abbondante clientela di diseredati ai quali offriva un grande aiuto, – morale anzitutto, ma anche materiale, – nella loro miseria presente, in attesa della beatitudine dell'età futura.

III

I nostri testi ci permettono d'intravvedere come, nella comunità di Antiochia, venne organizzata la propaganda da svolgere in Siria e in Cilicia. Pur senza aver consumato la rottura col giudaismo, e sebbene i suoi membri (per lo meno i giudeo-cristiani) continuassero a frequentare la sinagoga, la comunità antiochena aveva già la sua vita propria, giacché le riunioni particolari di gruppi di fedeli per l'istruzione e la cena eucaristica vi avevano assunto un'importanza religiosa piú grande che a Gerusalemme, non essendovi ad Antiochia un tempio che servisse ancora da centro comune alla pietà degli Ebrei e a quella dei seguaci di Gesú. Paolo, nella *Lettera ai Galati*, dice di aver predicato in Siria e in Cilicia per lo meno una decina di anni [1].

Agli inizi di tale periodo si riferisce il racconto degli *Atti* con un'iniziativa presa dalla comunità di Antiochia per l'opera di evangelizzazione [2]:

Ora, erano ad Antiochia,
nella comunità del luogo,
profeti e dottori:
[Giuseppe, detto] Barnaba [cipriota] [3],
Simeone detto Niger
e Lucio di Cirene,
Manaen, fratello di latte di Erode il tetrarca,
e Saulo [chiamato Paolo, di Tarso] [4].
E mentre rendevano culto al Signore e digiunavano,
disse lo Spirito santo:
« Mettetemi a parte Barnaba e Saulo
per l'opera alla quale li ho chiamati ».

Negli *Atti*, questo passo serve da preambolo a una missione comune di Barnaba e di Paolo a Cipro e in Asia Minore [5], che avrebbe avuto luogo prima del convegno di Gerusalemme, in cui fu trattata la questione della osservanza delle prescrizioni legali. Ma esso è contradetto sia dalla *Lettera ai Galati*, che pone il convegno di Gerusalemme súbito dopo la missione in Siria e in Cilicia [6], sia dagli stessi *Atti* [7], che, nella relazione del convegno, non nominano altre comunità elleno-cristiane che quelle della Siria e della Cilicia. D'altra parte, non sembra possibile porre tale missione [8] tra il convegno di Gerusalemme e l'incidente avvenuto ad Antiochia tra Pietro e Paolo, e in séguito al quale Paolo, separatosi da Barnaba, non seguí piú che la sua ispirazione personale. È molto piú probabile che la missione a Cipro sia stata compiuta dal solo Barnaba dopo tale separazione e che la missione in Licaonia e in Galazia sia stata compiuta dal solo Paolo nella stessa occasione e che il redattore degli *Atti* abbia giudicato conveniente reduplicare tali missioni distinte e anticiparne, per quanto concerne la missione nell'interno dell'Asia Minore, alcuni tratti nella missione comune da lui immaginata [9].

Il testo citato si riferisce, perciò, a una missione che non è raccontata negli *Atti* e che non può essere che quella di cui la *Lettera ai Galati* sembra attribuire tutto il merito a Paolo. Il fatto è che il nostro testo la suppone compiuta in condizioni molto diverse da quelle che sembrano implicate dall'epistola. Secondo questa, Paolo sarebbe partito da solo, per attuare un programma già fissato sin dal tempo

della sua conversione. Dal testo degli *Atti*, risulta proprio il contrario. In una riunione della comunità, che dobbiamo immaginarci raccolta nello Spirito santo, lo Spirito, – senza dubbio per bocca di uno dei profeti, – prescrisse alla comunità di provvedere a mantenere due missionari, destinati al reclutamento di nuovi proseliti sia ad Antiochia sia, e soprattutto, nella regione circostante, in Siria e in Cilicia. I due missionari designati furono evidentemente quelli giudicati piú adatti per tale mansione: Barnaba, che figura a capo della lista dei profeti-dottori come principale fondatore della comunità antiochena; e Saulo-Paolo, l'ultimo dei profeti-dottori, perché si era aggregato alla comunità quando era già fondata, ma di cui si era súbito apprezzato lo zelo e i doni di apostolo.

Non è molto difficile arguire come la missione sia stata decisa. Quando il lavoro di reclutamento della nuova comunità ebbe assunto proporzioni abbastanza notevoli, senza però che l'apostolato avesse preso una forma regolare, si pensò che sarebbe stata buona cosa organizzare l'insegnamento, affidandolo ai piú idonei. Ora, sotto questo aspetto, la comunità antiochena si trovava in favorevoli condizioni, perché aveva cinque « profeti e maestri ». Per alimentare la propaganda locale, nelle condizioni in cui era stata praticata sino allora, bastava la metà di essi; i piú attivi, i piú intraprendenti e (chi sa?) i piú giovani, potevano esser impiegati utilmente altrove. Barnaba e Paolo dovevano essere, per diversi motivi, i piú mobilitabili. Inoltre, è possibile che conoscessero, e Paolo soprattutto conosceva, la regione in cui la loro attività doveva svolgersi: giacché si trattava di operare nei paesi intorno ad Antiochia, sino in Cilicia, donde era Paolo.

Sul modo come la comunità di Antiochia era pervenuta al grado di sviluppo in cui si trovava quando venne decisa la spedizione apostolica di Barnaba e di Paolo, non possiamo formulare che semplici congetture. Alcuni fuggiaschi da Gerusalemme avevano, in un primo tempo, guadagnato alla fede di Gesú alcuni Giudei; poi, i Ciprioti e i Cirenaici, ossia Barnaba, Simeone il Nero e Lucio, avevano fatto un certo numero di proseliti incirconcisi, tra i pagani che gravitavano intorno alle sinagoghe. Avendoli accolti senza esigere la cir-

concisione, i predicatori venuti da Gerusalemme fecero altrettanto, e senza gravi scrupoli, se pensavano, come Stefano, che Gesú nel suo Regno avrebbe abolito le prescrizioni puramente rituali della Legge. Si limitarono, quindi, ad accogliere tali incirconcisi battezzandoli, come pure battezzarono allo stesso scopo i Giudei. Del resto, ad Antiochia come a Gerusalemme, i nuovi credenti, pur continuando a frequentare le sinagoghe, tenevano pure riunioni particolari, specialmente quei conviti nei quali si frangeva religiosamente il pane in memoria di Gesú per celebrare il suo prossimo avvento. In breve, anche supponendo che non fossero stati rotti súbito tutti i legami con la sinagoga, – com'è probabile che sia avvenuto per lungo tempo, – la nuova comunità aveva la sua vita propria e si può dire, come di fatto ci è detto, le sue riunioni cultuali.

In tali riunioni si verificavano fenomeni singolari, che forse potrebbero non essersi prodotti nello stesso grado né nella stessa forma a Gerusalemme. Infatti, la scena della Pentecoste, qual'è narrata negli *Atti*, è del tutto fittizia, al pari di quello che in essi è detto altrove della glossolalía [10]. Inoltre, non vi si parla, se non incidentalmente, in racconti secondari e poco attendibili, di profeti o di maestri ispirati [11]. Ad Antiochia i maestri della dottrina erano dei profeti, ritenuti dotati dallo Spirito del dono della scienza e che, all'occasione, pronunciavano veri e propri oracoli, come nel caso della missione affidata a Barnaba e a Paolo. Non pare sia il caso infatti, di dividere in due parti la lista dei « profeti e dottori », come se i primi due o tre fossero stati profeti e gli altri dottori. Barnaba e i suoi confratelli erano a un tempo dottori e profeti. Non si può esser profeti a getto continuo: lo stesso individuo che, in certi momenti, sembrava parlare sotto il dettato dello Spirito, insegnava di solito con l'assistenza di questo, cioè sotto la semplice ispirazione della propria fede; e, reciprocamente, non c'era a quel tempo dottore che non avesse, in questa o quella circostanza, la sua rivelazione profetica. Nel caso in questione, la suggestione è visibilmente scaturita dalle circostanze; e importa poco sapere per bocca di quale profeta si sia espressa, benché non si sia dovuta manifestare per bocca di uno dei due interessati.

Si peccherebbe certamente di temerità supponendo che i doni spirituali, i quali tennero cosí largo posto nella storia del cristianesimo primitivo, non si siano manifestati inizialmente a Gerusalemme e abbiano cominciato a manifestarsi soltanto ad Antiochia. Il contagio di entusiasmo mistico e visionario fu contemporaneo della fede nel Cristo risorto, che contribuí a rafforzare, e l'attesa ansiosa della *parusía* non poteva che alimentarlo. Ma è possibile che Antiochia abbia rappresentato una tappa nell'evoluzione di tale misticismo, la tappa del profetismo addottrinante, del quale non ci è detto che sia stato accompagnato dal delirio glossolalico. Sebbene i documenti di cui disponiamo siano incompleti, importa constatare che la comunità antiochena era organizzata sotto il regime del profetismo docente.

Giova pure rilevare come l'apostolato sia sorto sotto forma di delegazione. Barnaba e Paolo erano ad Antiochia profeti insegnanti: in séguito alla suggestione dello Spirito, del Cristo-Spirito, la comunità li delegò per una missione all'esterno. Appar chiaro che tale delegazione li rese « apostoli » ossia, inviati dalla comunità, incitata dallo Spirito del Cristo a affidar loro tale missione. E l' « opera » loro affidata fu realmente una missione apostolica, il cui significato viene sottolineato dall'autore degli *Atti* soltanto perché essa fu, almeno nel suo pensiero, la prima del genere: un'iniziativa proclamata necessaria in nome del Cristo in un'assemblea di fedeli, affidata a delegati accompagnati dalla comunità con le sue preghiere, provveduti da essa di lettere di raccomandazione, di denaro, di tutte le cose indispensabili per il viaggio [12]. Missioni simili non si sarebbero potute effettuare in modo diverso. La notizia degli *Atti* concerne, quindi, l'istituzione dell'apostolato itinerante e il narratore ne aveva chiara coscienza: come aveva coscienza della stretta collaborazione esistita per molti anni tra Paolo e Barnaba, e che la *Lettera ai Galati* tende a dissimulare [13]. Sembra perciò che il regime normale dell'apostolato primitivo implicasse una missione della comunità da cui usciva il predicatore itinerante e che provvedeva in qualche modo alle sue spese di viaggio, mentre al resto dovevan provvedere i nuovi proseliti [14].

Della missione svolta da Barnaba e da Paolo nei paesi della Cilicia e della Siria ignoriamo i particolari [15] e conosciamo solamente i risultati. In quei paesi vennero costituiti, in condizioni analoghe a quelle nelle quali si era formata la comunità di Antiochia, molti gruppi cristiani, reclutati anch'essi in parte tra i pagani. Di modo che molte comunità, richiamantisi al nome di Gesú e alla speranza ebraica, contavano ora seguaci non soggetti agli obblighi essenziali del culto giudaico.

Si può chiedersi se i missionari di Antiochia abbiano misurato tutte le conseguenze di quello che si può chiamare il loro liberalismo. Senza dubbio, s'ispirarono a tendenze piú larghe di quelle proprie del giudaismo della Diaspora, tendenze che conducevano a porre l'essenziale della religione nella fede nel Dio unico e nella salvezza da lui promessa a Israele, mediante l'osservanza della morale giudaica. Con tali tendenze si poteva benissimo accordare l'opinione, attribuita a Stefano, che nell'economia definitiva del regno di Dio le prescrizioni materiali del culto mosaico sarebbero state abrogate. È presumibile, infine, che abbiano avuto, sia pure in forma confusa, il sentimento delle grandi possibilità di successo assicurate alla loro propaganda dall'abbandono di tali pratiche. Ciò che, invece, probabilmente non sospettarono è di aver posto, di fatto, i fondamenti di una nuova religione e che, per opera loro, la fede del Cristo, la religione di Gesú, si sarebbe presto irreparabilmente e definitivamente separata dal giudaismo tradizionale.

## IV

Tra la nuova comunità di Antiochia, con le sue filiali, e la comunità di Gerusalemme, primo e principale centro della fede, esistevano delle relazioni, come ne esistevano tra il giudaismo della Diaspora e la metropoli di tutti i Giudei. Il fatto che, in Siria e in Cilicia, si stavan formando gruppi cristiani che sembravano piú o meno estranei al giudaismo, perché erano al di fuori della sua economia cultuale, non tardò a suscitar viva inquietudine nei « santi » di Geru-

salemme. Il problema che i missionari di Antiochia avevano cosí prontamente risolto in senso liberale non appariva ai credenti giudaici della prima comunità cosí semplice: era realmente possibile esser erede delle promesse d'Israele senza portare il segno del popolo eletto, senza entrare in quell'alleanza sacra, che aveva le sue condizioni rituali di santità, fissate dalla stessa rivelazione di Dio? Forse i capi esitavano a pronunciarsi, giacché l'insegnamento di Gesú non aveva toccato tale problema e non forniva il principio della sua soluzione [1]. Ma alcuni fedeli zelanti, piú o meno imbevuti di spirito farisaico, presero posizione contro l'operato dei missionari antiocheni e sentirono il dovere di catechizzarne i proseliti, recandosi ad Antiochia per spiegar loro che, senza l'osservanza della Legge di Mosé, non era possibile salvarsi [2]. I credenti giudaici di Antiochia si lasciarono forse scuotere; ma quelli ellenisti resistettero e i loro capi non vollero cedere alle ingiunzioni degli intransigenti. Per porre termine all'agitazione che ne seguí, la comunità decise d'inviare a Gerusalemme una delegazione che discutesse la questione con i capi di quella comunità.

Nella *Lettera ai Galati* [3] Paolo afferma che tale decisione fu presa in séguito a una rivelazione dello Spirito; anzi, il testo paolino parla di una rivelazione particolare che avrebbe spinto l'apostolo a recarsi a Gerusalemme. Ma la cosa non si svolse in questo modo; e non si trattò di una questione o di una dottrina proprie di Paolo. O questi esagera smisuratamente la propria importanza, e ha attribuito alla propria iniziativa personale un passo che dev'esser stato deciso dalla comunità, la quale ha delegato per compierlo, dietro ingiunzione dello Spirito, non il solo Paolo, ma anzitutto Barnaba e insieme con lui Paolo; o il testo, destinato a esaltare Paolo, è apocrifo. La *Lettera ai Galati* ricorda pure, quale compagno di Paolo, un certo Tito, cristiano incirconciso; se questi accompagnò realmente i due delegati, fu forse designato anche lui dalla comunità antiochena. Il viaggio ebbe luogo, probabilmente, verso la fine del 43 [4].

Il problema delle osservanze legali non fu risolto senza discussioni. Dalla *Lettera ai Galati* sembrerebbe che fossero in causa soltanto l'apostolato di Paolo e la sua dottrina [5]; mentre, in realtà, era in

causa tutta l'opera dei missionari antiocheni: opera di cui Paolo non aveva preso l'iniziativa. Nelle adunanze della comunità si parlò solo dei risultati ottenuti; ma Barnaba e Paolo ebbero privatamente lunghi colloqui con i capi di essa [6]. – La lettera paolina nomina Pietro, Giovanni e Giacomo: il quale, secondo il contesto, sarebbe non il fratello di Giovanni, ma Giacomo fratello del Signore [7]. – Gli apostoli di Antiochia esposero le loro ragioni e difesero il loro operato; e gli anziani di Gerusalemme si lasciarono convincere. Sempre secondo la *Lettera ai Galati* [8], le «colonne» della comunità avrebbero riconosciuto a Paolo una vocazione unica e universale per l'apostolato tra i pagani e a Pietro una vocazione della stessa specie per l'apostolato tra i circoncisi. Un tale accordo, di cui gli *Atti* non hanno il minimo sentore, è del tutto inverosimile. O Paolo si è esaltato oltre misura nella considerazione della sua missione provvidenziale o il testo non è autentico. Gli anziani di Gerusalemme non potevano pensare né a rivendicare per sé soli l'evangelizzazione di tutti i Giudei del mondo né a rimettersi al solo Paolo per l'evangelizzazione di tutti i Gentili. Una simile spartizione non può esser stata concepita in una prospettiva di realtà. E sarebbe arbitrario voler renderla accettabile mediante l'ipotesi che i capi della comunità di Gerusalemme, ignorando il greco, intendessero riservare a sé l'evangelizzazione dei Giudei della Palestina e lasciare agli ellenisti gli altri paesi del mondo [9]. È quello che accadde di fatto; ma non quello che intende affermare il testo paolino. La discussione non verteva su un problema teorico: vocazione dei capi e loro rispettiva giurisdizione; problema astratto e piuttosto retrospettivo. Si trattava, invece, di sapere se la garanzia della salvezza potesse esser ottenuta dagli incirconcisi mediante la sola fede in Dio e nel suo Cristo Gesú, la conversione del cuore e l'osservanza della morale giudaica [10], senza la circoncisione e le pratiche rituali a cui erano sottoposti i Giudei di nascita. Solo questo problema fu preso in esame; ed esso era abbastanza importante perché oggi non ci sia bisogno di cercare un altro oggetto di discussione.

Su tale problema gli anziani di Gerusalemme finirono con l'accordarsi con i missionari di Antiochia. E vi riuscirono tanto piú facilmente in quanto allora l'opinione giudaica non era orien-

tata diversamente circa la necessità della circoncisione per la salute dei proseliti. I credenti galilaici dovevano, d'altronde, esser poco forti in questioni teologiche. In quel tempo non pensavano, sembra, ad allontanarsi dalla Palestina, e nemmeno da Gerusalemme; e, quindi, ammisero volentieri che altri recassero l'Evangelio altrove, sia ai Giudei che ai Gentili, nelle condizioni adottate dai missionari di Antiochia. Chiesero solo che i predicatori evangelici nei paesi della Diaspora non dimenticassero i «poveri», cioè la comunità di Gerusalemme, materialmente molto disagiata. Senza dubbio, consideravano tale aiuto come una testimonianza di comunione, e anche come una specie di tributo di fedeltà. Malgrado quel che affermano gli *Atti* [11], è poco probabile che l'accordo abbia implicato altre condizioni, per esempio, il divieto di astenersi dal cibarsi con sangue o con carni di animali morti per soffocazione. È moralmente certo che l'indicazione degli *Atti* si riferisce a una pratica reale, a un compromesso invalso in alcune comunità miste per non suscitare gli scrupoli dei credenti di origine ebraica e che è stato elevato dal redattore al rango di principio d'ordine generale, sanzionato sin dalle origini dall'autorità apostolica. La comunità di Gerusalemme approvò quanto avevano deciso i capi; si scrisse una lettera in cui erano sconfessati i perturbatori e che doveva esser portata ad Antiochia da due notabili della comunità, Giuda Barsaba e Sila, che dovevano accompagnare Barnaba e Paolo nel loro viaggio di ritorno [12]. Cosí il pericolo di scisma nel cristianesimo nascente appariva eliminato, e la prosecuzione della propaganda in paesi stranieri normalmente assicurata. Ma la pace interiore di cui godeva la comunità di Gerusalemme non tardò a esser turbata e l'accordo dei missionari a venir meno anch'esso, per opera di Paolo.

In quegli anni, l'antico regno di Erode il Grande era stato temporaneamente ricostituito a favore di Erode Agrippa I, protetto dall'imperatore Claudio, dopo esser stato amico di Caligola. Agrippa, che aveva condotto una vita piuttosto avventurosa e non molto edificante, ostentava, per compiacere ai propri sudditi, grandi sentimenti di pietà [13]. Come i procuratori, risiedeva per lo piú a Cesarea; ma, essendosi recato a Gerusalemme per la Pasqua del 44, si sentí in

obbligo di perseguitare i capi della comunità cristiana. È probabile che a ciò non si sia risolto di iniziativa propria, ma istigato dalle autorità religiose del giudaismo. Tuttavia, siccome regnava dal 41, è lecito chiedersi perché il Sinedrio e i preti non siano ricorsi a lui prima. È presumibile che essi abbiano cominciato a preoccuparsi della propaganda cristiana al di fuori della Palestina; forse l'affare di Antiochia, con la soluzione che aveva avuto, era giunto a loro conoscenza, provocando in loro particolare irritazione [14]. Può darsi, però, che l'atteggiamento di Agrippa sia stato determinato, invece, da quello assunto da Claudio verso gli agitatori giudaici [15]. Del resto, non si colpí la comunità tutt'intera, né Giacomo, fratello di Gesú, che godeva fama di grande fedeltà alla Legge. Si arrestarono e, probabilmente dopo un giudizio del Sinedrio, si condannarono a morte, i figli di Zebedeo, Giacomo e Giovanni [16].

Anche Pietro fu imprigionato poco dopo; ma, siccome erano giunti ormai i giorni della festa, fu tenuto in carcere, per esser giudicato dopo le solennità pasquali. Senonché egli riuscí a fuggire in circostanze che il libro degli *Atti* presenta come assolutamente miracolose [17]. O, davanti a una minaccia di arresto, si è dato alla fuga, e l'autore degli *Atti* ha voluto nascondere tale ritirata ingloriosa; oppure qualche persona influente ha trovato il mezzo di farlo evadere, e l'incidente è stato devotamente drammatizzato in miracolo. Gli *Atti* non fanno deliberatamente parola della località dove Pietro si recò: perché il loro autore vuole ignorare il conflitto scoppiato tra Pietro e Paolo ad Antiochia, e anche perché, ponendo il dibattito sulle prescrizioni legali anche dopo questi ultimi avvenimenti, non poteva condurre nel luogo dov'esso era primamente scoppiato Pietro, che, dopo la conversione di Cornelio [18], era considerato come già in possesso della soluzione del problema. Forse Pietro partí da Gerusalemme accompagnato da Giovanni Marco [19] e da Sila [20]. Siccome la Palestina, quasi del tutto soggetta a Erode Agrippa, non era per lui un paese sicuro, riparò ad Antiochia.

Allora si verificò il conflitto che doveva trascinare Paolo su vie tutte particolari e su terreni di predicazione affatto nuovi. Secondo la *Lettera ai Galati* [21], Pietro trovò la comunità di Antiochia pacifi-

cata dalla recente decisione di Gerusalemme e vi visse, per qualche tempo, partecipando senza scrupoli legalistici insieme con i credenti incirconcisi ai pasti in cui si frangeva il pane in memoria del Signore Gesú. Ma giunsero ben presto alcuni emissari di Giacomo, che si scandalizzarono di simile promiscuità tra circoncisi e incirconcisi. Nulla, salvo le indicazioni sospette della *Lettera ai Galati*, autorizza a pensare che essi, allegando l'autorità di Giacomo, volessero annullare l'accordo di Gerusalemme e costringere alla circoncisione i pagani convertiti. Intendevano solamente che i Giudei non si sottraessero alle obbligazioni della Legge, interpretata secondo la tradizione farisaica. Siccome possedevano una certa logica e molto fanatismo ereditario, Pietro cedette alle loro obiurgazioni. Altrettanto fece Barnaba, stimando senza dubbio, come gli altri, che tale separazione per i pasti fosse preferibile a uno scisma nei confronti della comunità-madre, per una controversia il cui soggetto pareva di importanza secondaria.

Paolo non fu dello stesso parere. Andò in collera e, – sempre secondo la *Lettera ai Galati* [22], – trattò da ipocriti Pietro e gli altri Giudei credenti, compreso Barnaba, accusandoli di mentire all'Evangelio e accusando in special modo Pietro di volere, in contrasto con l'accordo di Gerusalemme, costringere i Gentili alla circoncisione. Non sembra che l'accusa, se pur venne formulata, avesse fondamento: Barnaba non pensava certo a rinnegare il principio che aveva seguíto come missionario nei confronti dei pagani, e non lo cambiò; la propaganda cristiana presso i pagani continuò a svolgersi senza l'obbligo delle osservazioni legali; e appunto per questo continuò ad aver successo e il giudaismo ufficiale fu indotto piú tardi a condannarla. Non sappiamo se Pietro e Barnaba abbiano subíto indefinitamente la pressione dei giudaizzanti per quanto concerneva i loro rapporti con gli elleno-cristiani. È poco probabile; e si può supporre che si venne ben presto a un compromesso, quello stesso che gli *Atti* hanno inserito nel discorso di Giacomo e nel decreto apostolico, per placare gli scrupoli dei giudaizzanti [23].

La *Lettera ai Galati* non dice come sia terminato il conflitto suscitato da Paolo [24], ma si può arguirlo dalla situazione che lascian intrav-

vedere le *Epistole*, a cominciare da quella ai Galati. In esse Paolo appare isolato, fierissimo di questo isolamento, esaltantesi in se stesso per la coscienza di una vocazione singolare, di cui tale isolamento appare la naturale conseguenza. Si dice e si vede combattuto da una opposizione ardente, che egli si sforza di screditare, attribuendola a una divergenza d'idee circa i principî essenziali della salute e a motivi riprensibili; ma che s'indovina ch'è stata d'indole soprattutto personale, e dovuta a quella specie di scisma che Paolo compí nei confronti degli altri missionari.

Resta sempre a sapersi in quale misura tale prospettiva sia quella della realtà. Secondo le *Epistole*, Paolo non si sarebbe piú ritrovato con Barnaba, con Pietro, con gli altri principali agenti della propaganda cristiana nel rapporto di comunione fraterna esistito sino al conflitto di Antiochia. Tuttavia, se lo spirito indipendente di Paolo gli fece cercare campi di apostolato nei quali non fosse in competizione con alcuno, le comunità da lui fondate non formarono un gruppo dissidente ed egli stesso non ruppe completamente i rapporti con i piú autentici rappresentanti del cristianesimo giudaizzante. Come lo abbiam visto recarsi a Gerusalemme insieme con Barnaba perché vi fossero garantite le comunità fondate in Siria e in Cilicia sul principio della dispensa dei pagani dall'obbligo della circoncisione, cosí lo vedremo recarsi una seconda volta presso la comunità-madre, con la colletta dei suoi nuovi proseliti, quasi per farvi riconoscere l'opera compiuta di sua iniziativa. Ma, se non si era ancora giunti agli anatemi e alle scomuniche, è possibile che la fiducia non sia rinata intera né da una parte né dall'altra.

Gli *Atti*, deliberatamente discreti su tutta la questione e risoluti a non dir nulla delle difficoltà incontrate da Paolo nel suo ministerio a causa della sua separazione dagli altri missionari cristiani, si limitano a dissimulare il vero motivo che impedí a Barnaba e a Paolo, dopo il loro ritorno da Gerusalemme ad Antiochia, di continuare insieme il loro apostolato. Barnaba avrebbe desiderato di condurre con sé Giovanni Marco in una missione da svolgere nel sud dell'Asia Minore [25]; Paolo non avrebbe voluto tale compagno: ne sarebbe risultato un vivo malcontento d'ambo le parti, in séguito al quale

Barnaba sarebbe partito con Giovanni Marco per Cipro e Paolo con Sila per l'Asia Minore. Tale duplice partenza, che dev'esser stata quasi simultanea, appartiene indubbiamente alla storia, ma le sue circostanze non furono menzionate negli *Atti* [26].

Per ragioni differenti, i due missionari stimarono entrambi di dover abbandonare la comunità ch'era stata, per molti anni, il centro del loro apostolato. Barnaba, certamente, vi sarebbe potuto restare; ma forse vi si trovava meno bene dopo la recente controversia, e deve aver preferito recare l'Evangelio nella sua terra di Cipro, dove forse era già tornato dopo la dispersione del gruppo di Stefano, ma dove non si era potuto fermare a lungo [27]. Secondo la *Lettera ai Colossesi*, Giovanni Marco era suo parente [28]; e secondo gli *Atti*, la casa di Maria, madre di Giovanni Marco, era un luogo di convegno per i credenti di Gerusalemme: in essa Pietro, uscito di prigione, si sarebbe recato a prender congedo da loro prima di partire per Antiochia [29]. Ciò che Barnaba fece a Cipro, lo ignoriamo. È presumibile però che quest'uomo apostolico, la cui azione ebbe un'efficacia decisiva per la propaganda cristiana presso i pagani, abbia continuato a lavorare fecondamente all'opera che aveva inaugurata. La tradizione ha pensato a lui per la *Lettera agli Ebrei*, per la cosidetta *Lettera di Barnaba*; ma egli ha compiuto un'opera molto piú importante che non delle epistole o dei trattati teologici.

Quanto a Giovanni Marco, esso fu un operaio evangelico di secondo piano, di cui i rapporti con Pietro [30] han fatto apparire il nome come utilizzabile quale etichetta pubblicitaria per il piú antico degli Evangeli canonici.

# NOTE

## I

[1] Le invettive di Gesú contro le città della Galilea (*Mt.*, XI, 20-24; *Lc.*, X, 12-15), l'insuccesso simbolico della sua predicazione a Nazareth (*Mc.*, VI, 1-6; *Mt.*, XIII, 53-58; *Lc.*, IV, 15-30) inviterebbero piuttosto a non ammettere l'esistenza di comunità galilaiche nell'età apostolica.

[2] Il Paolo delle *Epistole* è preso di mira nei falsi apostoli o nei falsi Giudei denunciati nelle lettere alle comunità di Asia (*Apocal.*, II, 2, 9, 14-15, 20, 24; III, 9). Cfr *L'Apocalypse de Jean*, pp. 88-89, 93, 97-98, 101-106, 113-114, le cui conclusioni van precisate nel senso che l'autore dell'*Apocalisse* si riferisce ai gruppi che nelle comunità asiatiche procedevano da Paolo e allegavano i suoi scritti reali o presunti tali.

[3] Cfr. Heitmüller, *Zum Problem Paulus und Jesus*, in « Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft », 1912, pp. 320-337; Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1913, p. 92.

[4] *Atti*, XI, 19-21, 26.

[5] Cfr. *Atti*, XXIV, 5, dove Paolo è chiamato « capo (πρωτοστάτης) della setta dei Nazorei ». Il nome di « cristiano » ritorna sulla bocca di Agrippa II (*Atti*, XXVI, 28). L'indicazione di *Atti*, XI, 6 non significa che il nome di « cristiani » sia stato dato súbito ai discepoli di Antiochia, ma che non tardò a esser loro dato dai pagani. Questi, senza dubbio, sentendo pronunciare il nome di Cristo dai seguaci della nuova setta, lo scambiarono per un nome proprio, e pensarono di denominare la setta dal suo fondatore. Cosí pure Tacito (*Annal.*, XV, 44) scrive: « Auctor huius nominis Christus... ». Anche le forme secondarie, Χρηστός, Χρηστιανός, appartengono all'uso pagano. Cfr. Meyer, *op. cit.*, t. III, 307, n. 1; p. 505, n. 1.

[6] *Atti*, VIII, 4-25: leggenda di carattere tendenzioso, mirante a screditare l'eretico samaritano Simone il Mago e la sua setta; 26-40: leggenda dell'eunuco etiope, tipo di pagano giudaizzante, che si lascia convertire dall'argomento dell'adempimento delle Scritture. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 358-384

[7] *Atti*, XVIII, 24-25.

[8] *Atti*, VIII, 14. Ma Giovanni qui è un personaggio muto, come nell'episodio della guarigione del paralitico.

[9] Il racconto di *Atti*, VIII, 5-25 è tutt'altro che esente d'incoerenze e d'interpolazioni. Per certi rispetti, il personaggio principale è Simone il Mago; ma sembra che una prima narrazione lo mettesse soltanto in rapporto con Filippo, da cui avrebbe voluto acquistare il potere di compiere guarigioni miracolose. Il redattore degli *Atti* gli fa proporre a Pietro di vendergli il potere di conferire lo Spirito santo. Nella prima versione, viene screditato il taumaturgo; nella seconda, si cerca di colpire la setta simoniana nel suo fondatore. Il redattore degli *Atti*, deve, dunque, aver conosciuto la leggenda dei rapporti di Simone con Pietro, leggenda largamente sviluppata nella tradizione ulteriore, quand'era ancora in via di formazione. È dubbio non solo che Simone abbia ricevuto il battesimo cristiano, ma che sia stato in relazioni dirette con Pietro e Filippo. Il fatto di esser vissuto nell'età apostolica e di aver fondato una setta che fu in lotta con il cristianesimo nascente, basta a spiegare che si sia potuto fare di lui il padre della gnosi eretica.

[10] *Atti*, IX, 32-35, guarigione del paralitico a Lidda (dello stesso tipo della guarigione del paralitico in *Lc.*, V, 18-24); risurrezione di Dorcàs a Joppe (*Atti*, IX, 36-43, dello stesso tipo di quella della figlia di Giairo, *Lc.*, V, 21-24, 35-43 e di quelle compiute da Elia, *I Re*, XVII-24, e da Eliseo, *II Re*, 8-37). Tali miracoli sono localizzati in modo da condurre Pietro verso Cesarea, capitale politica della Giudea, luogo adatto alla conversione di un centurione romano.

[11] *Atti*, X, 1-23. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 432-439.

[12] Cfr. *Les mystères païens et le mystère chrétien*, pp. 144-146, 153-155.

[13] *Atti*, IX, 10-18.

[14] *Atti*, X, 24-43.

[15] *Atti*, X, 44-48.

[16] *Atti*, XI, 1-18.

[17] *Atti*, II, 1-21, 37-43; cfr. X, 44-48; XI, 15-18.

[18] *Gal.*, II, 11-14.

[19] È quel che si può ritenere di *Gal.*, II, 9, 12.

[20] Il fatto sembra incontestabile, sebbene si ignorino le circostanze nelle quali i familiari di Gesú si unirono ai credenti galilaici. Il Giacomo che era il personaggio principale della prima comunità quando Paolo si recò per l'ultima volta a Gerusalemme (*Atti*, XXI, 18) era il fratello di Gesú; ed è lo stesso che, in *Gal.*, II, 9, è annoverato con Pietro e Giovanni tra le « colonne » della comunità. Può darsi che sin dal suo primo viaggio a Gerusalemme Paolo si sia intrattenuto con lui oltre che con Pietro; ma si è già avuto occasione (p. 43, n. 50) di dire che *Gal.*, I, 18-20, non appartiene forse al nucleo originale dell'epistola. I due Zebediadi, Giacomo e Giovanni, debbono avere tenuto un posto abbastanza importante a fianco di Pietro; ma perirono probabilmente tutti e due nel 44, mentre Pietro era costretto a fuggire. Giacomo, fratello del Signore, dev'esser divenuto cosí il capo della comunità gerusalemitica.

[21] La leggenda è informata allo stesso spirito delle grandi parole di *Mt.*, XVI, 17-19, e dev'essere anch'essa di origine siro-palestinense; ma non può essere, però, di origine strettamente giudeo-cristiana. È il caso di ricordare che Paolo, che, da vivo, non fu mai il padrone ad Antiochia, deve esserlo stato ancor meno dopo la sua morte; quindi, anche nelle comunità piú o meno elleno-cristiane della Siria e della Palestina, la leggenda deve aver lavorato a favore di Pietro.

[22] *Gal.*, I, 11-12, 15-17, 21-24; II, 7-8. Troviamo qui un apostolo che ha ricevuto la sua missione soltanto da Dio, che ha il suo proprio Evangelio, datogli per diretta rivelazione divina e che ha cominciato a operare per opera di Dio la conversione di tutta la gentilità. Non è poco.

[23] Si potrebbe inferirlo senza stento da *Gal.*, II, 1-10.

[24] *Atti*, XI, 20-21.

[25] *Atti*, XI, 22-26 *a*. La notizia è coordinata alla finzione di *Atti*, IX, 19-30, che fa predicare Paolo a Damasco, lo fa poi presentare da Barnaba agli apostoli e lo riconduce a Tarso, dove piú tardi Barnaba lo va a cercare per condurlo seco ad Antiochia. Tutto ciò, – compresa la missione affidata dalla comunità gerusalemitica a Barnaba di recarsi a vedere che cosa succedesse ad Antiochia, – ha per iscopo di subordinare tutte le iniziative apostoliche ai Dodici e a Pietro. Dopo la morte di Stefano, Barnaba non era certo rimasto a Gerusalemme. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 262-265.

[26] *Atti*, XIII, 1-3.

[27] Restituire in *Atti*, XIII, 1, la notizia su Barnaba (« Giuseppe, chiamato Barnaba, levita (?), oriundo di Cipro) anticipata in IV, 36-37: passo molto sospetto, coordinato alle finzioni segnalate nella nota 3. Se Barnaba era di Cipro, è poco probabile che avesse dei campi da vendere in Giudea. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 262-65.

[28] Anche al nome di Paolo doveva andar unita in *Atti*, XIII, 1, una notizia formulata press'a poco in questi termini: « Saulo, detto Paolo, di Tarso », omessa nella redazione

a causa delle aggiunte leggendarie relative a lui, introdotte nei cap. VII e IX. Cfr. *Les Actes des Apôtres*, p. 502.

[29] *Atti*, XIII, 3 (cfr. pure XV, 12, 25, dove l'ordine della fonte – « Barnaba e Saulo », – è conservato, benché il redattore del libro lo abbia invertito in XV, 2, 22, 35). Cfr. *Les Actes des Apôtres*, p. 581, 600.

[30] Tali indicazioni esprimono una convinzione ardente, che eccede la realtà dei fatti che ricopre. La sproporzione si può spiegare sia con il temperamento da visionario di Paolo sia con l'intervento di un redattore che abbia introdotto nell'epistola un'interpretazione sistematica dei fatti in questione.

[31] *Atti*, XI, 26 sembra ridurre a un anno la durata del ministerio comune di Paolo e Barnaba ad Antiochia, prima del loro viaggio a Gerusalemme (XI, 30) e la missione che avrebbero compiuta insieme a Cipro e in Licaonia (XIII, 4-XIV). Il viaggio a Gerusalemme ebbe luogo all'epoca indicata (fine del 43 o principio del 44), ma ebbe per motivo la questione delle osservanze legali. Probabilmente la missione non venne effettuata nelle condizioni indicate dagli *Atti*; essa sostituisce quella in Siria e in Cilicia, segnalata in *Gal.*, I, 21-24, e che deve aver riempito la maggior parte dei quattordici anni (*Gal.*, II, 1) intercorsi tra la conversione di Paolo e il convegno di Gerusalemme. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 474-476, 506.

[32] *Supr.*, p. 129.

[33] Cfr. n. 29.

[34] *Atti*, IX, 1-30. Per la critica di tale racconto, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 384-426. La relazione degli *Atti* sopprime il viaggio-missione in Arabia (nel regno degli Arabi Nabatei), di cui parla *Gal.*, I, 17 e, contro ogni verosimiglianza, fa predicare Paolo súbito a Damasco e a Gerusalemme (in contrasto con *Gal.*, I, 17 e 22).

[35] *Atti*, XXII, 3-21, XXVI, 9-20. Per la critica di tali discorsi, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 808-820, 882-901.

[36] La fonte degli *Atti* (XIII, 1) doveva contenere un'indicazione in proposito (v. nota 28).

[37] Cfr. *Les Actes des Apôtres*, pp. 514-515.

[38] È quello che risulta dalle peripezie del suo processo dinanzi ai procuratori Felice e Festo molto piú sicuramente che dal dialogo riportato in *Atti*, XXII, 25-28. V. *Les Actes Apôtres*, pp. 821-823.

[39] *Atti*, XVIII, 3.

[40] *Atti*, XXII, 3; cfr. *supr.*, p. 116.

[41] Cfr. *II Cor.*, XII, 14: dove è ricordata una visione di capitale importanza, che non è descritta e che potrebbe essere, nel pensiero dell'autore, quella della conversione (v. *supr.*, p. 42, n. 42).

[42] *Atti*, IX, 10-16, missione descritta nella visione di Anania, e in rapporto con il contenuto stesso degli *Atti* per quanto riguarda Paolo; *Atti*, XXII, 1, missione presso i Gentili, semplicemente enunciata in una visione che Paolo avrebbe avuta a Gerusalemme, nel tempio, dopo la sua conversione; *Atti*, XXVI, 16-18, missione affidata a Paolo dallo stesso Gesú nella visione avuta sulla via di Damasco.

[43] *Atti*, IX, 20-22; *Gal.*, I, 15-17. Il viaggio in Arabia non può essere una finzione; esso spiega l'intervento dell'etnarca degli Arabi Nabatei a Damasco (di cui parla *II Cor.*, XI, 32-33), che determinò la fuga di Paolo da quella città e a cui *Atti*, IX, 23-35, ha sostituito un complotto dei Giudei. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 414-421.

[44] Cfr. *Atti*, IX, 26-30 e *Gal.*, I, 18-20. Si è già avuto occasione di osservare che, nei passi IX, 26-30 e XI, 22-26, l'autore degli *Atti* manovra Barnaba e Paolo in modo da far dipendere il piú strettamente possibile dagli apostoli di Gerusalemme la fondazione della comunità di Antiochia e di altri gruppi cristiani della Siria e della Cilicia, fondazione che non dipese per nulla da loro. Se *Gal.*, I, 18-20 è, come sembra, una finzione orientata

nello stesso senso di *Atti*, IX, 26-30, l'autore dell'interpolazione non deve aver tenuto conto che a metà della finzione degli *Atti* e dev'essersi preoccupato solamente di subordinare Paolo a Pietro.

[45] Vedi la nota precedente.

II

[1] *Atti*, II, 5-11. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 188-191.

[2] *Atti*, XI, 19.

[3] *Atti*, II, 10: « L'Egitto e i cantoni della Libia presso Cirene ».

[4] *Mc.*, XV, 21; *Mt.*, XXVII, 32; *Lc.*, XXIII, 26. V. *L'Evangile selon Luc*, p. 553.

[5] *Atti*, XIII, 1. Non solo « Lucio di Cirene », ma probabilmente anche « Simeone detto il Nero ».

[6] Su tale lettera, che è del 41, v. W. SESTON, *L'empereur Claude et les chrétiens*, nella « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 1931, n. 3. La lettera attesta certamente l'attenzione che il governo di Claudio prestava alle cose giudaiche, il timore che aveva di agitazioni giudaiche che, nate in un punto, potevano aver ripercussioni in tutto l'impero, la sua volontà di reprimere tali agitazioni. Ma è possibile, anzi probabile, che la predicazione cristiana non fosse estranea al movimento che Claudio voleva reprimere.

[7] *Atti*, VI, 9, in cui, tra gli ascoltatori di Stefano, sono menzionati Giudei cirenaici e alessandrini.

[8] EUSEB., *Hist. Eccles.*, V, 25: dove si può vedere che la comunità alessandrina si tenne in relazione con le comunità palestinensi circa l'osservanza pasquale e si trovò d'accordo con esse.

[9] Quel che si racconta di un apostolato di Marco ad Alessandria appartiene alla leggenda; e l'elenco dei primi vescovi di Alessandria fu *costruito* in séguito, come quello dei primi vescovi di Roma.

[10] V. p. 35.

[11] Cosí si suol interpretare quel che dice SVETONIO, *Claud.*, XXV: « Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit », supponendo che *Chrestus* stia per *Christus* e che lo storico abbia scambiato per autore dell'agitazione colui che ne era l'oggetto. Allo stesso avvenimento si suol riportare quel che dice DIONE CASSIO, LX, 6, 6, intorno ai provvedimenti presi da Claudio contro i Giudei all'inizio del suo regno; e molti critici vi ricollegano la notizia relativa ad Aquila di *Atti*, XVIII, 2. Per l'editto di Claudio essi adottano la data del 49, indicata da P. OROSIO, VIII, 6, 15. Tutto questo non presenta la stessa consistenza storica: non si sa su che cosa si fondi la data indicata da Orosio; la notizia degli *Atti*, che appare interpolata nel testo, potrebbe essere una congettura del loro redattore (v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 686-689). È poco probabile che Claudio abbia voluto espellere da Roma tutti i Giudei; deve aver infierito soltanto contro i perturbatori dell'ordine pubblico. Se i cristiani furono colpiti anch'essi, si dovrebbe, sembra, datare l'editto da un anno notevolmente anteriore a quello in cui fu scritta la *Lettera ai Romani*.

[12] In tal caso, la relazione della lettera di Claudio agli Alessandrini con la propaganda cristiana non sarebbe piú inverosimile: e lo stesso giudizio di TACITO (v. *supr.*, p. 53), in quanto giudizio retrospettivo, apparirebbe meno esagerato.

[13] *Mt.*, X, 5, 23.

[14] Cfr. *Mc.*, XIII, 10; *Mt.*, XXIV, 14; *Rom.*, XI, 25-36.

[15] Lettera di Plinio a Traiano, *supr. cit.*, p. 53, n. 2.

[16] *Atti*, XII, 1-17. Può darsi che l'atteggiamento di Agrippa I fosse in diretto rapporto con la politica di Claudio.

[17] *Atti*, XI, 19-21.

## III

[1] Quattordici anni completi, se la cifra indicata da *Gal.*, II, 1 si dovesse addizionare ai tre anni di *Gal.*, I, 18. Ma, a parte che l'autenticità di I, 18-20 è sospetta, la cifra indicata da II, 1 sembra si riferisca al tempo trascorso dopo la conversione, di modo che bisogna dedurne, se non i tre anni di I, 18, il tempo occupato dal viaggio in Arabia e dal successivo soggiorno a Damasco (I, 17).

[2] *Atti*, XIII, 1-2.

[3] Testo completato com'è stato detto piú sopra, p. 152, n. 27.

[4] V. *supr.*, p. 152, n. 28.

[5] *Atti*, XIII, 4-XIV.

[6] Cfr. *Gal.*, I, 21-II, 1.

[7] *Atti*, XV, 23, lettera apostolica alle comunità di Antiochia, della Siria e della Cilicia.

[8] Come vorrebbero molti, e specialmente E. MEYER, *op. cit.*, III, p. 421. Pietro deve essersi recato ad Antiochia nell'estate del 44, alcuni mesi dopo il convegno di Gerusalemme.

[9] Cosí quel che dice della predicazione a Iconio (*Atti*, XIV, 1-2, 4), a cui si ricollegava forse quel che dice della lapidazione di Paolo (XIV, 19-20), trasferita a Listra. V. *Les Actes des Apôtres*, p. 172.

[10] *Atti*, VI, 14.

[11] *Atti*, II, 1-13; X, 46; XIX, 6.

[12] *Atti*, XI, 27-30. Racconto fittizio, mirante a spiegare il viaggio a Gerusalemme di Barnaba e Paolo, il cui scopo reale è stato attribuito al viaggio raccontato piú oltre (XV, 1-5). Barnaba e Paolo si son recati insieme a Gerusalemme una volta sola, nell'epoca indicata da *Atti*, XI, 27-30, un po' prima della morte di Agrippa I. Lo stesso profeta Agabo che compare in XI, 27-28, ricompare in un'aggiunta redazionale in XXI, 10-11. Si deve non aver voluto che la comunità-madre mancasse di profeti, quando ad Antiochia ce n'erano molti. Da notare ciò che, per la stessa ragione, è detto di Giuda e di Sila in *Atti*, XV, 32. La carestia di XI, 28 deriva da GIUSEPPE, *Antiq.*, XX, 5, 2. V. *Les Actes des Apôtres*, p. 174.

[13] Cfr. J. WEISS, *Das Urchristentum*, pp. 151-152.

[14] Sul senso originario della parola «apostolo» e la diversità delle sue attribuzioni, v. p. 109.

[15] Abbiam visto piú sopra che l'autore degli *Atti* ha sostituito alla missione in Siria e Cilicia una missione a Cipro e in Licaonia, da lui posta tra due viaggi di Barnaba e Paolo a Gerusalemme (*Atti*, XI, 30; XII, 25 e XV, 1-4). Uno solo di questi viaggi ebbe luogo, alla data indicata per il primo. Quindi, la missione è stata situata nel vuoto. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 474-476, 498-499, 571. Nello stesso libro si trovano altre reduplicazioni dello stesso libro, dovute a convenienze redazionali. Si può dire che tale metodo è stato elevato al rango di un principio. - *Gal.*, II, 1-10, conosce un solo viaggio di Barnaba e Paolo a Gerusalemme, alla data indicata per il primo e con lo scopo assegnato al secondo viaggio negli *Atti* (la questione delle osservanze legali).

## IV

[1] La tradizione evangelica ha fatto predire abbastanza presto da Gesú l'accessione dei Gentili al regno di Dio, anzi, gliel'ha fatta attuare simbolicamente nei miracoli compiuti dietro domanda della donna cananea e del centurione di Cafarnao; ma non gli ha fatto formulare nettamente il principio dell'inutilità, per la salvezza, della circoncisione

e delle osservanze legali. Anzi, i giudaizzanti gli han fatto dire il contrario, cioè che non era venuto per abrogare la Legge (*Mt.*, v, 17-19).

[2] *Atti*, xv, 1-2. Tale preambolo deriva dalla fonte e concorda in sostanza, con *Gal.*, ii, 1-11, purché s'interpretino correttamente i due testi. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 565-566.

[3] *Gal.*, ii, 2. Ma l'indicazione è in rapporto con lo straordinario personalismo che caratterizza il modo con cui Paolo, o il suo interprete, valuta in questo passo la sua vocazione provvidenziale.

[4] Agrippa I morí nel corso del 44; Pietro fuggí da Gerusalemme nella primavera di quell'anno; il convegno apostolico aveva avuto luogo qualche tempo prima.

[5] *Gal.*, ii, 1-10.

[6] *Gal.*, ii, 6, 9. *Atti*, xv, 4, 12 non ha nulla di un processo verbale e, considerato qual è, non deriva dalla fonte, ma corrisponde ad alcunché di reale.

[7] A lui si riferisce certamente *Gal.*, ii, 12 (9; cfr. i, 19); ma, al tempo del convegno di Gerusalemme, Giacomo, fratello di Giovanni, era ancora vivo e potrebbe non avervi tenuto la parte di personaggio muto. Il predominio di Giacomo, fratello del Signore, dovette affermarsi nella comunità gerusalemitica soltanto dopo la scomparsa dei tre principali discepoli di Gesú.

[8] *Gal.*, ii, 7-9.

[9] Cosí lo intende E. Meyer, *op. cit.*, iii, pp. 416-417, pur riconoscendo che dappertutto gli apostoli ellenistici cominciarono con l'operare nelle sinagoghe, cioè presso i Giudei e i pagani giudaizzanti. Da notare che la teoria del duplice apostolato, della circoncisione e dell'incirconcisione, è formulata soltanto in questa epistola. V. *l'Epître aux Galates*, pp. 114-119.

[10] *Atti*, xv, 1; cfr. *Gal.*, ii, 14.

[11] In *Atti*, xv, 13-21 (discorso di Giacomo) e 28-29 (lettera apostolica), alcune osservanze speciali (astinenza dal sangue e dalle carni di animali morti per soffocazione, disciplinamento del matrimonio) son sostituite alla colletta di cui parla *Gal.*, ii, 10. La sostituzione dev'esser stata volontaria, avendo il redattore anticipato e ridotto la colletta nella finzione di xi, 27-30. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 600-604.

[12] *Atti*, xv, 23-29. La parte relativa alle osservanze (28-29) vi appare come una ripresa o un'aggiunta. Nel v. 26, l'elogio di Barnaba e di Paolo è stato sostituito a quello di Giuda e di Sila (probabilmente trasposto nel v. 22). Anche nel v. 23 la formula « gli apostoli e gli anziani, fratelli », – invece di quella che ci si aspetterebbe: « Gli anziani e i fratelli che sono a Gerusalemme », – è una glosa del redattore.

[13] Cfr. Hölscher, *Geschichte des israelitischen und judischen Religion*, p. 199; p. 227, n. 18.

[14] Meyer, *op. cit.*, iii, p. 420. Ma non è il caso di ammettere, con lui (sul fondamento di *Atti*, xii, 25), che i delegati di Antiochia fossero ancora a Gerusalemme, quando Giacomo e Giovanni furono giustiziati.

[15] Cfr. *supr.*, p. 154, n. 6 e 16.

[16] *Atti*, xii, 1-2, non menziona che Giacomo, ma in una formula imbarazzata. *Mc.*, x, 39, non dovrebbe lasciare alcun dubbio sul martirio dei due Zebediadi, e il testo induce a pensare che siano periti nelle stesse circostanze. Su tale questione, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 482-484; per maggiori particolari, E. Schwartz, *Ueber den Tod der Söhne Zebedaei*, in « Abh. d. Gött. Ges. phil. hist. Kl. », N. F., vii, 5 (1904); ed E. Meyer, *op. cit.*, iii, pp. 174-177. Cfr. Hölscher, *op. cit.*, p. 230, n. 13. Il martirio di Giovanni dev'esser stato omesso per deferenza verso la leggenda efesina.

[17] *Atti*, xii, 3-19. Il meno che si possa dire è che il racconto è stato fortemente romanzato e drammatizzato. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 484-493.

[18] *Atti*, x, 44-48; xi, 15-17.

[19] Secondo gli *Atti*, xii, 25, Giovanni Marco avrebbe lasciato Gerusalemme soltanto dopo l'evasione di Pietro, in compagnia di Barnaba e di Paolo; ma perché il loro

autore vuol fare di Giovanni Marco il compagno dei due missionari nel viaggio apostolico raccontato in XIII, 4-XIV, viaggio che non ha avuto luogo, e far nascere poi (XV, 36-39), a proposito di Giovanni Marco, l'incidente che ha causato la separazione di Barnaba e di Paolo, la quale ha avuto un'altra causa. Siccome Giovanni Marco si trovava realmente ad Antiochia nel momento in cui ebbe luogo tale separazione, si può ritenere che vi fosse andato con Pietro.

[20] Sila, dopo aver portato ad Antiochia la lettera degli anziani di Gerusalemme, ripartì con Giuda (*Atti*, XV, 33; il v. 34 è un'interpolazione coordinata al v. 40); ma ritornò poi ad Antiochia, giacché, dopo il conflitto tra Paolo e Pietro, accompagnò Paolo in Asia Minore, come Giovanni Marco accompagnò Barnaba a Cipro. Quindi, a persecuzione di Agrippa deve aver fatto fuggire da Gerusalemme ad Antiochia anche Sila, probabilmente insieme a Pietro.

[21] *Gal.*, II, 11-13.

[22] *Gal.*, II, 13-14. La tirata di Paolo contro Pietro è senza conclusione; ma continua in certo modo nella discussione generale sull'applicazione del principio della giustificazione per la sola fede Tale fatto potrebbe esser allegato contro la realtà storica della tesi che domina tutto questo passo dell'epistola. È malagevole comprendere che tale tesi possa esser stata quella di Paolo e altrettanto difficile ammettere che la relazione del conflitto sia del tutto fittizia.

[23] *Atti*, XV, 20, 28-29.

[24] Nella lettera non si è voluto confessare che l'atteggiamento di Paolo gli aveva reso impossibile il soggiorno ad Antiochia e aveva provocato la sua rottura con Barnaba.

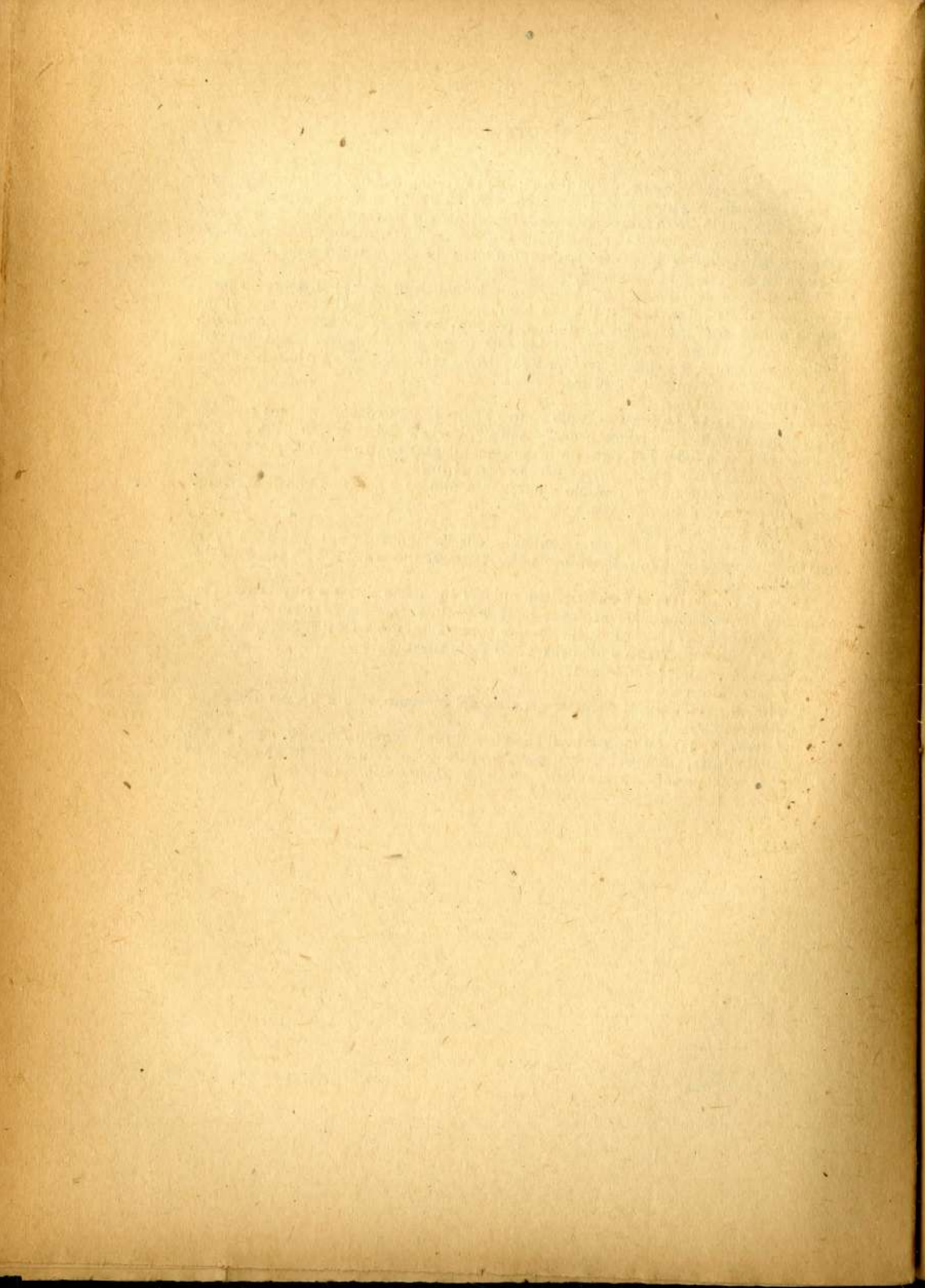
[25] *Atti*, XV, 36-41.

[26] Da *Gal.*, II, 11-14 si è autorizzati a indurre che Paolo venne a rottura con Barnaba nello stesso tempo che con Pietro e per la stessa ragione, o lo stesso pretesto. Il motivo profondo dev'esser stato il crescente personalismo di Paolo; il pretesto o l'occasione, i riguardi di Pietro e Barnaba verso i giudaizzanti.

[27] Cfr. *Atti*, XI, 19-20; XIII, 1.

[28] *Coloss.*, IV, 10.

[29] *Atti*, XII, 12. Dato il carattere generale del racconto, non è il caso d'insistere su questo particolare.

[30] *I Pietro*, V, 13; testimonianza di Giovanni il presbitero in Papia (v. *supr.*, p. 26). Sulla testimonianza, sostanzialmente e gratuitamente, poco favorevole che l'autore degli *Atti* rende a Giovanni Marco, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 519-522.

Capitolo Quinto

# L'APOSTOLO PAOLO

Saulo-Paolo è divenuto nella tradizione cristiana un'influenza massiccia, che si è individuata in una personalità che lo storico critico dura fatica a cogliere e a intendere, ma che è restata cara ai protestanti come quella di un padre. La perplessità del critico dinanzi a questo patrono piú o meno autentico dell'individualismo religioso dipende dal fatto che la fisonomia di colui che si è convenuto di chiamar l'Apostolo, considerata come nettissima finché si è fatto credito alla maggior parte degli scritti che portano il suo nome, si fa sempre meno definibile quanto piú si sente ciò che v'è di artificioso nei documenti che lo concernono. Non ci si lusinga qui di ricostruire la sua figura, ma solo di fissarne in ipotesi probabili i principali lineamenti, fondandosi su quel che si pensa di scorgere della sua attività reale.

## I

Paolo, adunque, mentre Barnaba si recava a bandire l'Evangelio nel suo paese di Cipro, prese insieme con Sila, verso la fine del 44 (?), la via dell'Asia Minore. Che sia partito con tutte le benedizioni della comunità di Antiochia, come afferma il libro degli *Atti* [1], è permesso, una volta tanto, di dubitarne. Mai Paolo fece ritorno colà [2]; mai parlò della comunità antiochena come se fosse rimasta il suo porto; nella stessa *Lettera ai Galati*, il suo ministerio in tale città a fianco di Bar-

naba è passato sotto silenzio. Quel centro di apostolato, egli lo perdette, perché vi aveva rotto ogni rapporto con tutti i suoi confratelli in apostolato.

Tuttavia, il suo piccolo scisma non lo privò di tutti i suoi amici. Sila, come abbiamo già visto, aveva pòrtato ad Antiochia la lettera della comunità di Gerusalemme e aveva avuto il tempo di conoscere Paolo e Barnaba. Noi lo vediamo ora, se non prendere il partito di Paolo, – la sua condotta provà che non era di nessun partito, – per lo meno associarsi alla nuova opera che Paolo aveva deciso d'intraprendere. Senza dubbio, tale opera deve averlo sedotto; e la personalità di Paolo deve averlo conquistato. Sebbene in disaccordo con gli altri missionari, Paolo non si sentiva scomunicato; non lo era; Sila non lo considerava tale, e si uní senza scrupoli a quel pioniere dell'Evangelio, che aveva grandi progetti per il Cristo ed era capace di tradurli in atto. Del resto, Sila non rimase sempre con Paolo; e noi dovremo chiederci perché non vi rimase, cosí come abbiam dovuto domandarci perché si uní a lui. Va notato che Sila era di origine giudaica e che Tito, pagano convertito che aveva seguíto Paolo a Gerusalemme, non lo accompagnò nella missione da lui intrapresa con Sila; egli si ritrovò accanto a lui solo transitoriamente, alcuni anni dopo, a Corinto. Forse nel carattere di Paolo c'erano alcuni lati o aspetti suscettibili di stancare dei collaboratori d'altronde leali e di buona volontà. In fin dei conti, la sua rottura con Barnaba non esige in alcun modo di esser interpretata in un senso sfavorevole a questi. È molto probabile che a Paolo e a Sila si sia unito nella loro spedizione apostolica un altro compagno, un convertito di Antiochia di origine pagana: il medico Luca [3].

È naturale, ma anche assai significativo, che Paolo, il quale era nativo di Tarso, abbia svolto inizialmente il suo apostolato indipendente in regioni limitrofe del suo paese d'origine e che non dovevano essergli del tutto sconosciute, anziché dirigersi immediatamente verso qualche centro importante dell'impero: Efeso, Corinto, Alessandria, Roma. È dubbio che sin da allora vagheggiasse, nel suo pensiero, la missione unica e universale nei confronti del genere umano che si attribuì poi; per lo meno, non aveva nella testa la carta del mondo

mediterraneo, con segnate sopra le tappe da compiere nelle province e nelle città principali, sino a Roma e sino alla Spagna. Dapprima si diresse verso i paesi piú vicini; poi, proseguí il suo cammino, condotto dalle possibilità che via via gli si presentarono e dagli avvenimenti che s'imposero a lui. Per il momento, pensò ai paesi di Panfilia e di Pisidia, dove c'erano comunità giudaiche che forse avrebbero accolto con favore l'Evangelio.

I nostri predicatori itineranti sostarono dapprima a Derbe, dove dovettero raccogliere qualche frutto, giacché piú tardi troveremo tra i seguaci di Paolo un credente di quel paese [4]; ma gli *Atti* non dànno alcun particolare sulla missione [5]. Da Derbe si recarono a Listra, dove fecero una nuova sosta coronata da successo, perché Paolo vi reclutò il piú fedele dei suoi discepoli, quello che doveva seguirlo sino alla fine: Timoteo [6]. Questi, secondo gli *Atti*, era figlio di un'ebrea e di un pagano; Paolo lo avrebbe fatto circoncidere « a cagione dei Giudei ch'erano in quel luogo ». Indicazione probabilmente tendenziosa, destinata a controbilanciare quanto è detto nella *Lettera ai Galati* a proposito dell'incirconciso Tito [7], e che è implicitamente contradetta dalla *Lettera ai Colossesi* [8].

Da Listra la piccola compagnia apostolica si recò a Iconio, dove dovette soggiornare abbastanza a lungo. Paolo predicò nella sinagoga, e vi fece proseliti tra i Giudei e i loro simpatizzanti; ma la maggioranza gli si mostrò refrattaria e ben presto ostile, tanto da sommovere gli stessi pagani contro il nuovo predicatore, il quale durante un tumulto popolare fu lapidato [9]. Passò allora ad Antiochia di Pisidia, dove predicò nelle stesse condizioni e dove si ripeterono incidenti analoghi. I missionari pensavano di recarsi a evangelizzare le città della costa dell'Asia, ma ne furono «impediti dallo Spirito santo» [10]: ossia, le difficoltà incontrate suggerirono il sogno o la visione mistica che li spinse a dirigersi verso la Frigia e la Galazia. Secondo la *Lettera ai Galati*, Paolo sarebbe rimasto, qualche tempo, malato in quelle regioni [11], continuando tuttavia a predicare, e non senza successo, perché vi fondò alcune comunità, reclutate soprattutto tra i pagani [12]. « Arrivati ai confini della Misia », gli araldi dell'Evangelio, che, a quanto sembra, andavano ora un po' alla ventura, « cercarono di pe-

netrare in Bitinia, ma lo Spirito di Gesú non lo permise loro », le circostanze apparendo sfavorevoli; e, « traversata la Misia » senza arrestarsi, « scesero a Troade » [13]. Penose esperienze, di cui gli *Atti* si astengono dal riferirci i particolari. Impossibile dissimularsi che Paolo, lasciando Antiochia dopo la sua rottura con Barnaba, si era lanciato nell'Asia Minore un po' alla ventura, senza un programma prestabilito, senza grandi mezzi, e che andò avanti, guidato da circostanze propizie od ostacolato da difficoltà, a cui si adattavano bene o male le rivelazioni dello Spirito. Non si era recato a Troade per predicarvi l'Evangelio, – solo piú tardi vi trovò « una porta aperta » [14] e poté fondarvi una comunità cristiana, – ma per allontanarsi da regioni poco ben disposte verso la buona novella. Là si sarebbe imbarcato per una destinazione che ancora non conosceva. Un sogno, che si può supporre occasionato da qualche incidente o incontro che gli forní utili indicazioni sulle comunità giudaiche della Macedonia, avrebbe poi determinato la sua scelta. « E una visione, durante la notte, fu vista da Paolo: un uomo Macedone gli stava innanzi e lo pregava e gli diceva: « Passa in Macedonia e soccorrici ». E appena ebbe la visione, súbito cercammo di passare in Macedonia, sapendo che Dio ci chiamava ad annunziarvi l'Evangelio » [15].

I viaggiatori sbarcarono a Neapolis (l'odierna Cavala), donde proseguirono per Filippi. Qui, non conoscendo nessuno, aspettarono l'occasione di avvicinare, il sabato, alcuni Giudei nel loro luogo di preghiera, presso a un fiume. Non vi trovarono, quel giorno, che delle donne, ma tra loro una proselite abbastanza agiata, una mercantessa di porpora, originaria di Tiatira, a cui « il Signore aperse il cuore ad attenersi alle cose dette da Paolo » [16]. Lidia, battezzata, non tardò a dare ospitalità ai missionari, che furono posti cosí nelle migliori condizioni per esercitare la loro propaganda. A Filippi, Paolo riuscí a formare un gruppo abbastanza considerevole, reclutato principalmente, se non esclusivamente, tra i pagani [17]. Ma lo stesso successo della propaganda gli riuscí dannoso. Un bel giorno, Paolo e Sila furono trascinati da della gente ostile davanti ai magistrati della città, dove fu mossa di loro la seguente accusa: « Questi uomini metton a soqquadro la nostra città; sono Giudei, e insegnano

usanze che a noi, Romani, non è lecito accettare od osservare »[18]. I due missionari furono flagellati e messi in prigione; ma furono poi rilasciati, per l'intervento di persone amiche, che diedero cauzione per loro, a condizione però che abbandonassero immediatamente la città[19]. Il significato della sollevazione popolare davanti all'indiscrezione di una propaganda che andava direttamente e apertamente contro il principio religioso dell'istituzione imperiale, merita di esser rilevato: è l'accusa che venne rivolta al cristianesimo sino alla sua vittoria, ed è naturale che gli sia stata mossa sin dal principio.

A Tessalonica, dove Paolo si fermò in séguito, « c'era una sinagoga dei Giudei »[20], la colonia ebraica essendovi molto piú importante che a Filippi. L'Apostolo vi poté dissertare, per tre sabati consecutivi, su « le Scritture, spiegando e dimostrando che era necessario che il Cristo soffrisse e risuscitasse dai morti », e che il Cristo era Gesú[21]. Alcuni Giudei furon conquistati alla nuova fede, « e un gran numero di Greci adoratori (di Dio), tra cui molte persone di ragguardevole condizione »[22]. Ma anche qui la gran massa dei Giudei si mostrò refrattaria, sicché Paolo dovette continuare il suo insegnamento al di fuori della sinagoga. Riuscí a fare un numero abbastanza notevole di proseliti, e le difficoltà che poi sopraggiunsero devono essergli state procurate soprattutto dai Giudei. Paolo poté, inoltre, fondare in condizioni analoghe una comunità nella città di Berea[23].

Lasciato in questa città Sila, si recò poi con Timoteo[24] ad Atene, dove si logorò in sforzi inutili. – Il redattore degli *Atti* ha cercato di velare in parte tale insuccesso con la finzione del discorso all'Areopago[25], con il quale ha voluto darci un saggio dell'insegnamento che, Paolo, secondo lui, avrebbe offerto ai piú colti tra i pagani[26]: apologia filosofica sul genere di quelle composte nel sec. II (sia detto di passata, basterebbe questo particolare a datare la redazione degli *Atti*), da Aristide, da Atenàgora, da Giustino. Vi è citato un verso di Arato[27], come per sostituire le citazioni di profeti che ornano gli altri discorsi. Quasi tutto il resto della narrazione è destinato a servire alla messa in scena e all'inquadramento del discorso. – Paolo, prima di lasciare Atene, – dove aveva avuto un'insuccesso facilmente prevedibile dato che l'ambiente ateniese non era per nulla preparato

a lasciarsi impressionare da un messaggio apocalittico [28], – aveva ricevuto da Tessalonica delle notizie che lo decisero a inviare in quella città Timoteo [29]. Gli diede convegno a Corinto, incaricandolo di ricondurre con lui Sila [30]. Si osservi che gli ausiliari di Paolo si spostavano altrettanto facilmente di lui; i nuovi gruppi cristiani lo informavano per iscritto e per mezzo di messaggeri di quanto accadeva presso di loro; senza questi frequenti rapporti, tali comunità improvvisate avrebbero corso serio rischio di dissolversi.

L'apostolo, dunque, arrivò da solo a Corinto, probabilmente nel 50. Sembra che fosse privo di mezzi e poco incoraggiato dallo scacco subíto ad Atene. Vi incontrò due fedeli, Aquila, giudeo originario del Ponto e sua moglie, Prisca o Priscilla, e s'installò in casa loro, perché esercitavano, come lui, il mestiere di fabbricanti di tende. E con loro restò, lavorando per guadagnarsi la vita, sino all'arrivo di Sila e di Timoteo [31]. Avendogli questi portato aiuti in denaro offerti dalle comunità della Macedonia [32], – bisogna pensare soprattutto alla comunità di Filippi e alla buona Lidia [33], – Paolo poté consacrarsi nuovamente alla predicazione e andò ad abitare nei pressi della sinagoga, in casa di un pagano giudaizzante, Tizio Giusto [34]. Insegnò qualche tempo nella sinagoga, compiendovi molte conversioni, tra cui quella dello stesso capo della sinagoga, Crispo; ma, come nelle altre città, la maggioranza dei Giudei non tardò a prender posizione contro l'Evangelio ed egli dovette continuare a insegnare al di fuori della sinagoga, conquistando soprattutto i pagani di buona volontà. Il raccolto fu qui particolarmente abbondante, ed è probabile che la comunità di Corinto sia stata la piú importante, se non altro per il numero dei suoi membri, tra quelle fondate da Paolo. Questi insegnò a Corinto per diciotto mesi [35]. Dalle *Epistole* [36] risulta che la sua attività e quella dei suoi assistenti promossero la fondazione di gruppi cristiani a Cencrea, porto di Corinto, e in alcune città dell'Acaia.

È difficile dire quali elementi di ricordi autentici ci siano nel racconto della sommossa ebraica che avrebbe condotto Paolo davanti al proconsole Gallione [37]. Nell'economia degli *Atti*, tale racconto appare come avventizio e giustapposto a quello della missione di Corinto. Il proconsolato di L. Giunio Gallione deve esser durato tutta

la seconda metà del 51 e la prima metà del 52 [38]. Sarebbe una data preziosa per stabilire la cronologia paolina, e si può in via provvisoria utilizzarla. La disgrazia è che l'autore degli *Atti* potrebbe aver conosciuto da una fonte diversa dalle memorie di Luca la magistratura corinzia di Gallione ed essersi valso del nome di questi per i propri fini, come ha utilizzato nella narrazione della missione di Cipro, che molto probabilmente Paolo non compí mai, il nome di Sergio Paolo [39].

Nella forma in cui ci viene riferito, l'episodio di Gallione non presenta di sicuro che il significato attribuitogli dalle preoccupazioni apologetiche del narratore. Questi, che pur non ha esitato a far convertire Sergio Paolo, non ha osato fare di Gallione un cristiano; si è accontentato di attribuirgli l'atteggiamento che, secondo lui, l'autorità romana avrebbe dovuto tenere di fronte al conflitto tra cristianesimo e giudaismo: non immischiarsi in una controversia di teologia ebraica, non ratificare la scomunica pronunciata contro il cristianesimo dal giudaismo e lasciare che il cristianesimo si sviluppasse sotto la protezione ufficiale concessa al giudaismo [40]. È dubbio che Gallione abbia considerato la questione in tale maniera.

## II

Quando la missione di Corinto gli sembrò quasi compiuta, Paolo, probabilmente verso la fine del 52, s'imbarcò con Aquila e Priscilla per Efeso, ma li lasciò súbito dopo in questa città, perché voleva rivedere le comunità fondate in Galazia [1]. Forse era stato avvertito che si stava tentando un grande sforzo per staccarle da lui. Durante la sua assenza, capitò a Efeso un altro propagandista cristiano, Apollo, giudeo alessandrino, colto, eloquente e molto dotto nelle Scritture, che predicò nella sinagoga [2]. L'autore degli *Atti* ci tiene non poco a che Apollo non sia considerato come il fondatore della comunità efesina, come sembra che effettivamente sia stato. Invero, l'aneddoto dei dodici discepoli che Paolo avrebbe trovato a Efeso al suo ritorno [3], e che non avrebbero avuto alcuna conoscenza del battesimo dello Spirito, se pur ha un significato storico, sembra che debba riferirsi ai

proseliti di Apollo: artificialmente presentati, al pari dello stesso Apollo, come dei cristiani imperfetti, che avrebbero avuto bisogno di essere perfezionati, Apollo da Aquila e Priscilla, i dodici dallo stesso Paolo. La distinzione, tuttavia, potrebbe non avere maggior valore di quello che ci è raccontato dall'autore degli *Atti* intorno ai proseliti di Filippo a Samaria, che, pur essendo stati battezzati, non avevano ancora ricevuto il battesimo dello Spirito, di cui siamo invitati a pensare che fossero esclusivi depositari gli apostoli di Gerusalemme [4]. Sarebbe alquanto temerario, ci sembra, trasformare Apollo e i suoi dodici discepoli in discepoli di Giovanni [5], che a Efeso sarebbero divenuti discepoli del Cristo. A ogni modo, Apollo, dopo aver solamente iniziato l'evangelizzazione di Efeso, volle recarsi a Corinto, e i « fratelli » gli diedero lettere di raccomandazione per quella comunità [6]. A Corinto brillò non meno che a Efeso, e acquistò presso i fedeli un credito che non tardò a oscurare quello di Paolo.

È significativo che Apollo, che aveva avuto tanto successo a Efeso durante l'assenza di Paolo, si sia eclissato un po' prima del suo ritorno; e che abbia poi fatto lo stesso a Corinto, donde partí prima dell'arrivo di Paolo. Si può supporre, senza temerità, che i due maestri preferissero non incontrarsi nel campo della loro attività, e che i loro stessi amici li incoraggiassero o, per lo meno, incoraggiassero Apollo in tale precauzione. Ritornato a Efeso nel momento in cui Paolo stava per far ritorno a Corinto, Apollo si mostrò molto riservato [7]. Egli non può essere considerato come un emissario dei giudaizzanti, ma non rappresentava nemmeno, sotto il rispetto dell'elleno-cristianesimo, la stessa tendenza di Paolo. Doveva essere un maestro meno geloso di Paolo delle proprie dottrine e del proprio privilegio apostolico e che, come Paolo e gli altri missionari, si recava dovunque una porta si schiudesse alla sua attività. Può darsi che si trovasse in una situazione analoga a quella di Barnaba, piuttosto ellenizzante, ma in buone relazioni con i credenti di Gerusalemme: a Corinto i suoi partigiani si unirono a quelli di Pietro per fare una certa opposizione a Paolo. A recarsi a Corinto fu con ogni probabilità incoraggiato dai suoi conoscenti di Efeso, forse da Aquila e Priscilla, che conoscevano bene i vantaggi di quella città e non prevedevano che Paolo do-

vesse ritornarvi. Del resto, malgrado le loro relazioni con Paolo, Aquila e Priscilla si trovavano, rispetto al cristianesimo comune, nella stessa situazione di Apollo.

Va ricordato a questo punto che Sila, il quale a Corinto era ancora con Paolo, che aveva seguíto sin da Antiochia, non si trovava piú con lui. Non lo ritroveremo piú vicino a lui, e la tradizione lo ricorda piú tardi vicino a Pietro [8]. I due apostoli devono essersi separati a Corinto, forse a causa di qualche urto personale. La fonte doveva certamente segnalare tale separazione, che l'autore degli *Atti* si è guardato bene dal ritenere. Per vivere indefinitamente vicino a Paolo occorreva il carattere del buono e fedele Timoteo. Luca non era sempre con l'apostolo e, sebbene fosse molto legato a lui, non sembra che sia stato associato cosí intimamente al suo ministerio.

Intanto Paolo era ritornato a Efeso, dove predicò per tre mesi nella sinagoga. Poi, – essendosi manifestata nei suoi confronti una viva opposizione, e bestemmiando i Giudei la fede che annunciava loro, – portò il suo insegnamento altrove, nella sala di un certo Tiranno, dove insegnò tutti i giorni per due anni [9]. Cosí il predicatore diventava una specie di conferenziere. Tutto questo presuppone una fortuna abbastanza notevole di tale insegnamento, per noi cosí straordinario; e il cui incontestabile successo ci sconcerta. Le opposizioni, i cui particolari ci sfuggono [10], non furono inferiori al successo; ma la missione di Efeso ebbe notevoli conseguenze in quanto condusse non solo allo sviluppo di una comunità, di cui sembra che Apollo abbia costituito il primo nucleo, ma all'evangelizzazione di altre città della regione, com'era già accaduto a Corinto.

Dopo aver insegnato piú di due anni a Efeso, Paolo concepí il progetto, che ormai non deve piú sembrarci ardito, di recarsi a Roma, dopo aver portato a Gerusalemme le collette che intendeva raccogliere nelle comunità della Macedonia e dell'Acaia, e in quelle che stava formando in Asia [11]. Queste collette venivano fatte press'a poco nelle stesse condizioni di quelle che avevano luogo regolarmente tra i Giudei per il culto del tempio; e dev'essere questa la ragione per cui l'autore degli *Atti* osserva in proposito un silenzio tenace [12].

Qual bisógno Paolo avesse di recarsi a Gerusalemme prima di

andare a Roma, si è costretti a indovinarlo; giacché nelle *Epistole* il vero motivo non appare indicato nettamente. Mentre si trovava a Efeso, Paolo era stato informato dei crescenti contrasti che dividevano la comunità di Corinto, e che non dipendevano soltanto dall'azione di Apollo. Sembra che dei credenti o dei predicatori itineranti si fossero recati dalla Palestina o dalla Siria a Corinto, come pure nella Galazia, a informare le comunità fondate da Paolo che il loro apostolo non era un vero apostolo e non era riconosciuto come tale dai piú autorevoli rappresentanti dell'Evangelio. Non sappiamo sino a che punto tali persone fossero qualificate per parlare in tale modo; senza dubbio, esprimevano, per lo meno, un senso d'inquietudine regnante nelle comunità primitive nei confronti di un missionario troppo indipendente [13]. Dev'esser stata la preoccupazione di placare tale inquietudine quella che condusse Paolo a ricordarsi la promessa fatta, circa dodici anni prima, agli anziani di Gerusalemme [14]. Ma è presumibile che sia stato costretto soprattutto dai disordini di Corinto a mantenere tale promessa senza piú tardare, e in maniera da sventare nel modo piú efficace la manovra iniziata contro di lui.

Chi legge la *Lettera ai Galati*, potrebbe credere che dei giudaizzanti fanatici abbiano voluto costringere i credenti incirconcisi a sottoporsi alle prescrizioni legali giudaiche. Ma è un'ipotesi che non regge all'esame, perché il credito di Paolo venne combattuto nella stessa maniera a Corinto, senza che qui fossero in causa le prescrizioni legali. La *Lettera ai Galati* accusa a torto Pietro e Barnaba di aver voluto far circoncidere gli incirconcisi di Antiochia; può, allo stesso modo, aver esagerato il pericolo di giudaizzazione che minacciava i Galati, giacché Paolo si astiene dal parlarne ai Corinzi, e, se espone ai Romani il principio dell'economia della salute per la sola fede nel Cristo, non lo fa, sembra, per difenderlo contro delle alte autorità che lo contestino, ma piuttosto contro coloro che lo accusavano di aver mancato di riguardo alla Legge mosaica e al popolo della promessa [15].

Quello che era accaduto a Corinto non poteva che indurlo a una certa moderazione. Prima di lasciare Efeso, aveva inviato due dei suoi assistenti, Timoteo ed Erasto, in Macedonia e in Acaia per pre-

parar la colletta [11]. Ma Timoteo non aveva tardato a far ritorno, con cattive notizie: nella comunità di Corinto il conflitto tra i suoi partigiani e i suoi avversari si andava sempre piú inasprendo. Dato che aveva scritto ai Corinzi, prima di mandar tra loro Timoteo, che dopo aver visitato la Macedonia si sarebbe recato in persona da loro, Paolo stimò opportuno di recarsi súbito a Corinto. Ma se ne trovò pentito [17]. La sua presenza, invece di calmare gli spiriti, provocò un increscioso dibattito, durante il quale l'apostolo fu umiliato e offeso da un avversario ardito [18]. Ritornato in Asia, Paolo scrisse ai Corinzi, in una specie di disperazione [19], una lettera severa, a proposito della quale ebbe a dire in séguito che essa aveva afflitto i Corinzi per la loro salute [20]. Ciò che, in questa circostanza, sembra sia riuscito piú utile fu la mediazione di Tito, il quale si recò a metter pace tra i Corinzi [21]. È probabile che tale personaggio della comunità antiochena, che a suo tempo aveva preso parte al convegno di Gerusalemme [22], si sia recato prima a placare lo stesso Paolo e che, dopo esserci riuscito, abbia offerto la sua mediazione per la riconciliazione dell'apostolo, ormai disposto a rendersi gradito agli antichi missionari e alla comunità di Gerusalemme, con i Corinzi.

Paolo rimase ad attendere Tito, il quale doveva far ritorno per la Macedonia, a Troade, dove fondò una nuova comunità cristiana. Ma poi, roso dall'impazienza, partí anche lui per la Macedonia, dove incontrò Tito, che era riuscito nella sua missione presso i Corinzi [23]. Egli scrisse allora a questi una nuova lettera, riboccante di amore e di consolazione [24]. L'ingiuria era perdonata [25]. Tito volle recarsi un'altra volta a Corinto, per condurvi a termine l'opera della colletta [26]. Egli scomparve in séguito dall'orizzonte di Paolo, avendo indubbiamente da far di meglio altrove. Ma deve aver lavorato, consapevolmente ed efficacemente, alla pace della cristianità nascente, messa in pericolo dal modo di agire di Paolo e dalle sue pretese. Da rilevare che dopo il conflitto di Antiochia egli non aveva seguíto Paolo: doveva essere in buoni rapporti con Pietro, Barnaba e la comunità antiochena.

A Corinto Paolo ritornò un'ultima volta [27] alla fine del 55 o del 56 [28], e vi rimase tre mesi. Fu allora che scrisse la *Lettera ai Romani* [29],

ossia le parti autentiche, il nucleo fondamentale di tale epistola. Essa era indirizzata a una comunità formata principalmente di incirconcisi che non erano giudaizzanti, o per lo meno che non lo erano sino a tal punto da sottomettersi alla circoncisione e alle prescrizioni legali. Perciò leggiamo in essa: « Non voglio che ignoriate, o fratelli, che spesso mi proposi di venir da voi – e ne fui impedito sino ad ora – per aver qualche frutto anche tra voi, come tra le altre genti. A Greci e a barbari, a savi e a ignoranti, io sono debitore. Cosí, per quanto sta in me, sono pronto a evangelizzare anche voi che siete in Roma » [30]. A ben guardare, sviluppando la sua idea dell'ammissione dei Gentili alla fede di Abramo perché anch'essi avessero parte alle promesse a lui fatte, Paolo deve aver avuto non tanto l'intenzione di polemizzare contro i fautori della circoncisione, quanto di legittimare il proprio ministerio presso i Romani. Egli spiega pure perché l'affare della colletta lo obbligasse a recarsi prima a Gerusalemme: « Ora, invece, vado a Gerusalemme per sovvenire i santi. Ché Macedonia e Acaia hanno avuto la bontà di contribuire in qualcosa per i poveri tra i santi di Gerusalemme » [31].

Paolo deve aver pensato che il suo passo presso la comunità-madre gli avrebbe dato credito per la sua missione a Roma e gli avrebbe procurato piú sicuramente l'appoggio della comunità romana alla missione che si proponeva di svolgere in Spagna. Intendeva, infatti, recarsi in Spagna: certamente, perché questo paese costituiva per lui l'estremità del mondo e perché, secondo lui, l'Evangelio sarebbe stato predicato dappertutto quando egli avesse finito di percorrere l'intero « cerchio » del Mediterraneo [32]. Quadro un poco immaginario di un'attività sempre traboccante! Bisogna tener conto di tali particolarità per noi singolari per valutare rettamente l'uomo e la sua opera.

I progetti di Paolo non dovevano attuarsi conforme alle sue intenzioni. Nella primavera del 56 (o 57), egli s'imbarcò a Cencrea per raggiungere la Macedonia. Il complotto giudaico di cui parlano gli *Atti* [33] dev'essere una spiegazione arbitraria di tale diversivo: è probabile che la vera ragione di esso sia stata il fatto che i delegati che dovevano portare le collette delle comunità macedoni non erano

arrivati a Corinto nel termine da lui desiderato, per accompagnarlo nel suo pellegrinaggio a Gerusalemme e che egli stesso dovette, quindi, recarsi a prenderle seco. Sappiamo già che l'autore degli *Atti* passa deliberatamente sotto silenzio la colletta, perché questa contrastava con i suoi fini apologetici, dimostrando che, sin dall'origine, il cristianesimo tendeva a organizzarsi al di fuori dal giudaismo. Paolo non aveva voluto assumere l'incarico di portare il denaro raccolto per i santi di Gerusalemme, senza dubbio per non esser sospettato di aver nella faccenda qualche interesse personale. Inoltre, non era scontento di presentare agli anziani di Gerusalemme i rappresentanti delle comunità da lui fondate. La lista dei compagni di Paolo [34] è costituita in gran parte dai portatori delle collette: Sòpatro di Berea, Aristarco e Secondo di Tessalonica portavano sicuramente le collette delle loro comunità. Fa meraviglia di non trovar nominato nessuno di Filippi; ma può darsi benissimo che la lista non sia completa. I due asiatici, Tichico e Trofimo, debbono aver portato la colletta di Efeso; è probabile che non si siano recati a Corinto, e che Paolo li abbia presi con sé a Mileto [35]. Timoteo e fors'anche Gaio di Derbe [36] figurano nella lista solo come assistenti di Paolo: non possono essere i rappresentanti delle comunità della Galazia, le cui collette [37] debbono esser state inviate direttamente a Gerusalemme. Ciò nonostante, l'apostolo e i suoi compagni costituivano tutt'insieme una piccola ambasceria della Gentilità convertita.

Paolo, prima di partire, si era tagliati i capelli, per il suo voto di pellegrino, che si proponeva di sciogliere a Gerusalemme, il giorno della Pentecoste [38]. Tale voto ha suscitato la meraviglia di alcuni critici, Paolo sembrandone loro tanto incapace quanto un buon protestante di un voto alla Vergine. È vero che fa un certo stupore trovare il teorico della Legge - peccato - morte tra i ferventi del nazirato; ma Paolo non si deve esser sempre comportato in modo pienamente conforme a tutte le teorie che i suoi scritti gli attribuiscono. Il vero Paolo non imponeva la Legge ai pagani convertiti, ma personalmente deve averla osservata scrupolosamente, almeno per quanto concerneva le pratiche propriamente cultuali.

Erano con lui i delegati di Corinto, che portavano la colletta

dell'Acaia. Paolo si fermò poi nelle comunità della Macedonia, dove prese seco i loro delegati alla colletta; si trovò per la settimana degli Azzimi a Filippi e raggiunse soltanto a Troade una parte di coloro che si erano imbarcati a Corinto con lui [39]. A Troade c'era un gruppo cristiano che accolse i viaggiatori [40]. Dopo una sosta d'una settimana, Paolo si recò per via di terra ad Asso, che i suoi compagni raggiunsero invece per mare. Poi, la piccola compagnia apostolica proseguí per mare, navigando a piccole giornate lungo la costa. « Paolo aveva deciso di passar oltre Efeso senza fermarvisi, per non consumar tempo in Asia; gli premeva di trovarsi a Gerusalemme, se possibile, per il giorno della Pentecoste » [41]. È un motivo che non è sufficiente a spiegare perché abbia lasciato da parte Efeso e si sia fermato, invece, a Mileto. Forse, la comunità efesina desiderava di trattenere presso di sé l'apostolo, per il quale il soggiornare colà era divenuto pericoloso. Ed è probabile che avesse dato convegno a Mileto ai latori della colletta delle comunità d'Asia [42]. A Patara i pellegrini trovarono una nave che faceva vela per la Fenicia, e che li trasportò prima a Tiro [43], poi a Tolemaide, donde Paolo proseguí per via di terra sino a Cesarea marittima. Qui furono ospitati da Filippo, l'antico compagno di Stefano, che, dopo la dispersione del suo piccolo gruppo si era stabilito a Cesarea, dove aveva costituito una piccola comunità. Il libro degli *Atti* ci tiene soprattutto a farci sapere che egli aveva quattro figlie nubili, le quali possedevano il dono della profezia [44]: se la sua fonte le menzionava era certamente perché attribuiva loro una predizione analoga a quella che il redattore degli *Atti* ha giudicato piú opportuno di porre in bocca a un ispirato del sesso forte, Agabo [45]: Paolo, a Gerusalemme, sarebbe caduto in mani nemiche [46]. Tutti, i compagni dell'apostolo come i fedeli del luogo, lo scongiurarono di non recarsi a Gerusalemme, ma egli dichiarò che non avrebbe rinunciato al suo progetto, nemmeno se nella città santa avesse dovuto morire. Ci si affidò, pertanto, alla volontà di Dio. – Può darsi che l'episodio sia già stato un po' abbellito da Luca. Ma l'atteggiamento di Paolo è pienamente comprensibile: la partita che aveva impegnata preparando quel viaggio a Gerusalemme doveva essere giocata, a qualsiasi costo, sino alla fine. – Alcuni fedeli di Cesarea si unirono a Paolo, e a Geru-

salemme gli procurarono l'ospitalità di un « antico discepolo » di Cipro, Mnasone. Era evidentemente come Filippo, un « ellenista », ben disposto verso di lui [47]. Restava da prender contatto con i credenti ebraizzanti, per i quali Paolo era venuto a Gerusalemme.

## III

L'indomani, Paolo e i suoi compagni si recarono da Giacomo e rimisero agli anziani di Gerusalemme la colletta delle comunità [1]. L'offerta fu accettata; si ascoltò il racconto che Paolo fece delle sue missioni e gli fu data tutta la sodisfazione dovutagli. Tuttavia, gli anziani non gli nascosero il pericolo che correva da parte dei Giudei, i quali lo consideravano come un predicatore di apostasia; e gli consigliarono, per passare inosservato, di unirsi, per il compimento del suo voto, a quattro *nazir* della comunità, i quali attendevano di trovare una persona caritatevole, che sostenesse le spese dei loro sacrifici [2]. Tale il senso che il discorso degli anziani doveva avere nella narrazione di Luca. Invece, nella redazione canonica degli *Atti* [3], sembra che adirati contro Paolo fossero i Giudei « credenti », cioè i giudeo-cristiani: ai quali l'apostolo avrebbe dovuto provare, con l'osservanza del nazirato, che non insegnava, come lo accusavano, l'apostasia dalla Legge mosaica. È una versione del tutto incomprensibile e fuor di proposito. I cristiani giudaizzanti non erano « migliaia », come afferma il redattore degli *Atti*, e i piú autorevoli di loro formavano l'uditorio al quale Paolo aveva narrato le sue conquiste. Essi sapevano benissimo perché Paolo era accusato di predicare l'apostasia dalla Legge, ma sapevano pure che tale accusa era, a rigore, ingiustificata, perché egli dispensava dall'osservanza della Legge soltanto i proseliti pagani. D'altra parte, il consiglio dato dagli anziani a Paolo appare senza senso in relazione con la finalità attribuitagli dal redattore degli *Atti*. Per se stessa, l'osservanza del voto non provava nulla; e, di fatto, non venne ostentata e Paolo fu riconosciuto per puro caso. Invece, – data l'indole della cosa (la durata normale dell'osservanza del voto era di trenta giorni [4]) e lo stato dei

testi pervenutici, – si può considerare come moralmente certo che Paolo fece il voto di *nazir* al momento della partenza da Corinto e che voleva scioglierlo a Gerusalemme; che quando arrivò colà era ancora legato al voto e che si uní a persone che si trovavano nella stessa condizione [5] non per mostrarsi in una luce migliore, ma per passare piú inosservato: come risulta, del resto, dal séguito del racconto. Forse il redattore degli *Atti* non voleva che Paolo avesse l'aria di nascondersi. Ma il suo scopo era soprattutto di mostrare che Paolo e i cristiani erano i migliori ebrei del mondo, il cristianesimo essendo, chi lo intenda rettamente, il vero giudaismo [6].

Paolo seguí il consiglio degli anziani; si recò al tempio con i quattro *nazir* della comunità e annunziò il giorno nel quale avrebbero sciolto il voto [7]. Ma quel giorno, – il settimo o l'ottavo dopo l'arrivo di Paolo a Gerusalemme [8], – dei giudei dell'Asia [9], che lo avevano incontrato in città insieme con Trofimo di Efeso, vedendolo nel tempio, gridarono al sacrilegio, credendo o fingendo di credere che avesse introdotto nel recinto sacro un incirconciso. I presenti gli si precipitarono addosso, e lo trascinarono fuori del tempio, di cui i sacerdoti si affrettarono a far chiudere le porte [10]. Paolo sarebbe stato ucciso dalla folla inferocita, se il tribuno della coorte accasermata nella torre Antonia non fosse stato avvertito dell'assembramento e del tumulto. Egli accorse con i suoi uomini, s'impadroní di Paolo, lo fece incatenare e domandò che cosa fosse accaduto; e, siccome nel tumulto non riusciva a intendere nulla di preciso, lo fece condurre nella fortezza e mettere alla tortura. Paolo declinò allora la sua qualità di cittadino romano, e il tribuno gli fece togliere le catene [11]. Le autorità giudaiche, saputo quanto era accaduto, si affrettarono a chiedere la consegna del prigioniero, reo di offesa alla religione [12]. Riconfortato da una visione [13] e trovando nella sua qualità di cittadino romano il solo mezzo di scampo che gli restasse, Paolo fece valere il suo diritto di esser giudicato dall'autorità romana. Di conseguenza, il tribuno lo trasferí a Cesarea, rinviando i suoi accusatori davanti al procuratore Felice [14].

La semplice narrazione di questi fatti ben coordinati è alterata, negli *Atti*, da finzioni redazionali. Nel racconto dell'arresto di Paolo,

prima che egli entri nella torre Antonia, è stata incastrata un'ampia interpolazione [15], facilmente riconoscibile, per dar modo all'apostolo di raccontare al tribuno e alla folla tumultuante, – come se stordito, quale doveva essere, dai colpi ricevuti fosse stato in grado di tenere un lungo discorso, – i suoi meriti di giudeo osservante, la sua conversione e la sua vocazione: ottima occasione per il popolo di Gerusalemme di manifestare altamente la sua ostilità verso la salvezza dei pagani [16]. Piú avanti, sembra che Paolo abbia declinata la sua qualità di cittadino romano al solo scopo di evitare la tortura [17]; e l'impostazione giuridica della faccenda appare imbrogliata a bella posta perché non si veda che, sin dal principio, l'apostolo manovrò consapevolmente in modo da sfuggire alla giurisdizione del Sinedrio. Il redattore dimentica di dirci che il Sinedrio reclamava la consegna di Paolo, e non sotto l'accusa di profanazione del tempio, ma come perturbatore delle sinagoghe extra-palestinensi. Per contro, ha immaginato una seduta del Sinedrio, che il tribuno avrebbe convocato allo scopo d'informarsi della questione, seduta che non avrebbe approdato a nulla a causa di un conflitto scoppiato tra Sadducei e Farisei a proposito del problema della risurrezione: ciò allo scopo di mostrare che, in via di principio, l'ebraismo ortodosso e il cristianesimo eran d'accordo nella questione messianica della risurrezione dei morti [18]. Infine, il trasferimento di Paolo a Cesarea avrebbe avuto luogo soltanto per sottrarlo a una cospirazione dei Giudei. In questo episodio l'immaginazione del redattore si dà libero corso e suscita a Paolo un nipote inaspettato, le cui rivelazioni avrebbero spinto il tribuno a trasferire il suo prigioniero a Cesarea [19]. Né egli esita a inventare persino un documento ufficiale, il rapporto del tribuno Claudio Lisia al procuratore Felice [20]: testimonianza discreta resa all'innocenza di Paolo. Gli spiaceva confessare la semplice realtà dei fatti: non ha voluto dire che il Sinedrio aveva richiesto Paolo per processarlo, perché avrebbe dovuto confessare che l'apostolo aveva rifiutato la competenza del tribunale giudaico; non ha voluto confessare che, per tale ragione, il tribuno aveva dovuto rinviare la questione al procuratore e far condurre Paolo a Cesarea. In ultima analisi, Paolo sfuggí alle autorità giudaiche solo in grazia della sua qualità di citta-

dino romano, e perché la fece valere; ma non per questo si poteva considerare salvo.

A Cesarea, l'apostolo subí dapprima un semplice interrogatorio inteso ad accertare la sua identità, dopo il quale fu tenuto prigioniero nel pretorio di Erode, in attesa che il Sinedrio presentasse la sua istanza [21]. Ricevuta questa, Felice, il quale sapeva che cos'era la setta cristiana, aggiornò la soluzione della questione e trattenne Paolo, pur permettendogli di vedere i suoi amici e di riceverne le cure [22]. Come provvedimento politico, il rinvio aveva il duplice vantaggio d'immobilizzare l'agitatore accusato dal Sinedrio e di non consegnare a questo un cittadino romano che il procuratore non aveva il diritto di abbandonargli. S'intende, d'altra parte, che il problema della legittimità per i Giudei della propaganda cristiana non potesse apparire molto chiaro al magistrato romano che per primo fu chiamato a esaminarlo, anche se tale magistrato non avesse compreso i propri doveri con maggior rigore di Felice. C'era poi un altro problema, ugualmente se non maggiormente grave, a cui sembra che neppure Paolo abbia pensato: e cioè, se la propaganda cristiana, dichiarata dalle autorità giudaiche contraria allo statuto ufficiale della loro religione, non fosse perciò stesso condannata dalle leggi o dai principî fondamentali dell'impero romano.

Siccome l'azione giudiziaria del Sinedrio venne rinnovata presso il nuovo procuratore Porcio Festo [23], si potrebbe, – date le consuetudini del redattore degli *Atti*, – esser tentati di chiedersi se anche in questo caso egli non abbia applicato quel metodo di reduplicazione di cui suol servirsi per l'amplificazione della sua storia. Ma, in questo caso, sembra che la reduplicazione sia stata solo parziale, giacché la coincidenza della prigionia di Paolo con il cambiamento di procuratore [24] appare un dato del testo originale. Il redattore dev'essersi limitato ad anticipare al tempo di Felice l'ampio dibattito che ebbe luogo soltanto sotto Festo [25]. Si trattava di una questione di competenza giurisdizionale di cui Felice rinviò la soluzione e che Festo, dopo averla esaminata, credette di dover risolvere a favore del Sinedrio: ciò che provocò l'appello di Paolo al tribunale dell'imperatore, di modo che il problema della sua colpevolezza fu

trattato e giudicato direttamente soltanto a Roma, anche se fu sfiorato nel dibattito sulla competenza. Cosí, il rinvio della causa da parte di Festo, i provvedimenti presi nei confronti del prigioniero, il cambiamento di procuratore in capo a due anni debbono derivare dalla fonte; ma la messa in scena della udienza giudiziaria presieduta da Felice, con il discorso dell'avvocato e la replica di Paolo, tradisce la maniera del redattore: il quale, tuttavia, può essersi ispirato per alcuni particolari alla fonte.

Felice divenne procuratore della Giudea nel 52. La data precisa del suo richiamo non ci è nota con certezza: non è anteriore al 55 né, probabilmente, posteriore al 58. Festo fu procuratore sino alla sua morte, avvenuta nel 61. Non è meraviglia che Felice fosse abbastanza informato del movimento cristiano, qual era visto dai Giudei [26], a differenza di Festo, investito della questione di Paolo agli inizi della sua magistratura. Ma, nella fonte degli *Atti*, tale spiegazione del rinvio della causa non implica l'interesse che, secondo il testo degli *Atti*, Felice avrebbe provato per essa. Luca aveva voluto indicare piuttosto il motivo politico del rinvio, cioè la difficoltà del caso, una brusca soluzione del quale poteva presentare degli inconvenienti. I colloqui particolari che Felice e sua moglie Drusilla, figlia di Agrippa I, avrebbero avuti con Paolo, sono una finzione redazionale: doppione della grande scena costruita piú tardi dallo stesso redattore con i personaggi di Agrippa II e di Berenice, fratello e sorella di Drusilla: dati i loro caratteri, Felice e Drusilla sarebbero stati per Paolo dei catecúmeni ben mediocri [27].

Da due anni (probabilmente 56-58) Paolo si trovava prigioniero a Cesarea, quando Felice fu sostituito da Porcio Festo. Appena questi fu insediato nel suo ufficio, il Sinedrio, giudicando forse l'occasione propizia per riaprire la causa, rinnovò la sua istanza presso di lui. Festo, che, indubbiamente, non voleva scontentare i suoi amministrati, accettò la domanda e non tardò a ricevere davanti al suo tribunale, a Cesarea, la delegazione delle autorità giudaiche.

Intesa la causa, Festo si dichiarò incompetente, considerando l'oggetto dell'accusa come d'indole religiosa e d'interesse puramente giudaico. Stava, quindi, per rinviare la causa al giudizio

del Sinedrio; ma Paolo, cittadino romano, non era senza possibilità di ricorso contro una decisione, che lo abbandonava in mano a giudici dai quali non poteva attendersi nulla di buono. Usando del suo diritto di appello, invocò la giurisdizione dell'imperatore e chiese di esser giudicato da Cesare. L'appello, formulato conforme alle prescrizioni legali, fu accolto. Festo, dopo aver conferito con il suo Consiglio, dichiarò: « Tu ti sei appellato a Cesare, e andrai a Cesare » [28].

Forse il Sinedrio aveva pensato che Paolo non avrebbe osato rifiutare ufficialmente la sua giurisdizione, perché in tal modo si sarebbe posto da sé fuori dal giudaismo. Da parte sua, Paolo, che aveva sperato nella giustizia romana, si era probabilmente lusingato che il procuratore avrebbe dichiarato infondata la richiesta del Sinedrio e lo avrebbe rimesso in libertà: non era forse, cittadino romano, in regola con la legge romana? Tuttavia, la condotta di Felice deve averlo fatto riflettere e forse aver generato in lui l'idea di ricorrere, se necessario, alla giurisdizione superiore, che ogni cittadino poteva invocare. È possibile pure che Festo, pur rinviando la sua causa, perché si riteneva incompetente, davanti al Sinedrio, lo abbia informato del suo diritto di appello. Sembra che a ogni modo, venuto il momento, Paolo non abbia esitato. Non avendo piú da scegliere che tra la sentenza di morte riservatagli dal Sinedrio e la possibilità di assoluzione concessagli dall'appello a Cesare, si appellò al tribunale dell'imperatore. Il cristiano cercò di salvarsi per questa porta, sottraendosi, per cosí dire, al giudaismo. Si faceva forse molte illusioni sull'atteggiamento del tribunale imperiale? Impossibile dirlo. Forse pensava che tale tribunale sarebbe stato meno accessibile di quello del procuratore alle influenze giudaiche e che, anzi, prosciogliendolo, avrebbe riconosciuto la legittimità o, per meglio dire, la liceità della propaganda cristiana. Accadde, invece, il contrario; e si potrebbe quasi accusare l'apostolo di aver portato in modo abbastanza imprudente, nella sua persona, la causa del cristianesimo davanti al tribunale di Cesare. Ma è comprensibile che un barlume di speranza lo abbia spinto a fare quello che ha fatto: l'appello lo conduceva a Roma e, se Cesare si fosse compiaciuto

di proclamare la sua innocenza, egli non avrebbe piú potuto considerare come del tutto perduti per la sua opera gli anni di prigionia.

Negli *Atti* i tratti essenziali della procedura son stati conservati, malgrado alcuni ritocchi e aggiunte interessate: l'istanza preliminare del Sinedrio è presentata, a torto, come la richiesta di un favore e il redattore ha aggiunto, di testa sua, una cospirazione giudaica per uccidere Paolo prima del processo [29]. La seduta giudiziaria di Cesarea è raffigurata secondo la fonte, ma probabilmente piú in iscorcio [30]. La decisione di Festo, che provocò l'appello di Paolo a Cesare, è presentata come una proposta benevola del procuratore che avrebbe richiesto a Paolo, per compiacere ai Giudei, se « voleva » esser giudicato da lui a Gerusalemme [31], s'intende, con l'assistenza del Sinedrio di cui il procuratore avrebbe dovuto ratificare la sentenza. L'appello si comprende solo nell'ipotesi che Festo abbia riconosciuto la competenza del Sinedrio sul merito della questione: ciò che non lasciava a Paolo altra via di scampo che il ricorso a Cesare. Ma l'impronta del redattore appare manifesta nell'affermazione, messa in bocca a Paolo, che Festo era convinto della sua innocenza, ma voleva fare un « dono » della sua persona ai Giudei [32].

Il colloquio di Festo con Agrippa II [33] e l'udienza di parata da lui organizzata per compiacere al regolo giudaico [34] non sono che aggiunte redazionali intese a presentare una nuova apologia di Paolo e una duplice testimonianza resa alla sua innocenza tanto dal magistrato romano quanto dal principe erodiano. A primo aspetto, tale finzione sembra meglio congegnata di molte altre, l'autore avendovi consacrato tutte le sue cure. Così il discorso di Paolo davanti ad Agrippa è composto in uno stile alambiccato, ritenuto adatto a un personaggio di stirpe regale. Ma, nell'insieme, tutta la finzione riposa su un'ipotesi ridicolmente inverosimile: e cioè, che altrimenti Festo non avrebbe avuto nulla da scrivere nel rapporto che doveva inviare a Roma insieme con il prigioniero [35]. È evidente che, se pensava a rinviare Paolo davanti al Sinedrio, Festo stimava che nel suo caso ci fosse materia per un processo davanti al tribunale giudaico; e che, sopraggiunto poi il ricorso in appello, non si trovò certo imbarazzato nel definire gli estremi della causa, sufficientemente corroborata dall'accusa del

Sinedrio allegata al suo rapporto. Ma, facendo dichiarare da Agrippa II, che Paolo sarebbe potuto esser rilasciato se non si fosse appellato a Cesare [36], l'autore degli *Atti* lascia capire abbastanza chiaramente che Cesare non lo assolse e insinua non meno chiaramente che l'apostolo fu vittima di un errore giudiziario o di una stridente ingiustizia.

IV

Alcuni giorni dopo l'udienza in cui aveva presentato il suo appello a Cesare, Paolo fu consegnato, con altri prigionieri, a un centurione, di nome Giulio, della coorte Augusta, per esser condotto a Roma [1]. Partí da Cesarea sopra una nave di Adramita che faceva vela per le coste dell'Asia Minore [2]; erano con lui Luca [3] e Aristarco di Tessalonica [4]. Siccome la nave di Adramita non era una nave statale, i compagni di Paolo devono esservi stati ammessi come passeggeri, salvo che non abbiano avuto l'autorizzazione di accompagnarlo in qualità di servitori. Il giorno successivo erano a Sidone, dove Giulio permise a Paolo di visitare i confratelli del luogo [5]. Dopo una navigazione piuttosto penosa, arrivarono a Mira, nella Licia, dove il centurione trasbordò i suoi prigionieri su una nave alessandrina che faceva vela per l'Italia. Mentre manovrava per rifugiarsi a svernare a Creta, nel porto di Fenice, la nave fu investita da una tempesta e trascinata per quattordici giorni per il Mediterraneo, finché non naufragò presso l'isola di Malta, dove i naufraghi si salvarono a nuoto o sopra zattere improvvisate [6].

Vi furono accolti umanamente dagli abitanti del luogo e ospitati tre giorni dal capo dell'isola, un tal Publio [7]. A Malta restarono tre mesi, aspettando che la stagione ridiventasse propizia alla navigazione. Il naufragio era avvenuto verso la fine di novembre; la partenza da Malta ebbe luogo ai primi di marzo. Il caso di Paolo morso impunemente da una vipera e le guarigioni di malati dell'isola da lui operate sono nel campo delle possibilità, ma non eccedono neppure le capacità inventive dell'autore [8]. Giulio e i suoi prigionieri lasciarono Malta su un'altra nave alessandrina, che portava l'insegna dei Dioscuri; e, dopo tre giorni di sosta a Siracusa, raggiunsero

in una giornata di navigazione Reggio e, il giorno seguente, Pozzuoli: termine della pericolosa traversata. Pochi giorni dopo erano a Roma [9]. L'episodio dei cristiani dell'Urbe, che sarebbero adunati incontro a Paolo sino a Forum Appi [10] è una manifesta aggiunta redazionale dell'autore degli *Atti*: Forum Appi era a una giornata di cammino da Roma, sulla via Appia; non era né facile né opportuno recarvisi a fare a Paolo prigioniero un'accoglienza trionfale. Per quel che sappiamo, i cristiani di Roma non si schierarono attorno a lui: per questo ci vengono presentati cosí solleciti di andargli incontro. La sosta presso i confratelli di Pozzuoli [11], che interrompe la narrazione del viaggio, serve a preparare tale manifestazione della comunità romana.

La realtà fu meno brillante. Arrivato a Roma, Paolo dovette esser consegnato dal centurione al prefetto del pretorio [12], – Burro tenne tale ufficio sino al 62, – che deve averlo autorizzato, come affermano gli *Atti* [13], ad affittare in città un piccolo alloggio, dove doveva rimanere, con il soldato incaricato di custodirlo, sino a che non fossero arrivati i delegati del Sinedrio per sostenere l'accusa. Tale situazione sarebbe durata due anni. Paolo avrebbe goduto di una relativa libertà, e avrebbe potuto continuare la sua propaganda presso coloro che si recavano a visitarlo [14].

L'autore degli *Atti* passa deliberatamente sotto silenzio quel che accadde poi. Se il processo fosse terminato con l'assoluzione di Paolo, non avrebbe fatto a meno di dirlo. Il doppio episodio dei colloqui di Paolo con i Giudei di Roma [15], fittizio e redazionale quanto altri mai, sottolineato dalla glosa finale [16] sulla libertà di continuare la sua predicazione lasciata a Paolo, costituisce la conclusione del libro degli *Atti* qual è stato ideato dal redattore, di cui riassume l'assunto apologetico: il cristianesimo è il vero giudaismo, rappresentato ormai dai Gentili convertiti perché è stato respinto dai Giudei ciechi, e avrebbe diritto a una libertà di propaganda che non è stata rifiutata nemmeno a Paolo prigioniero.

Ideale e mèra teoria. Non s'intende con quale autorità e con quali mezzi Paolo, appena giunto a Roma, avrebbe potuto convocare presso di sé i principali esponenti della comunità ebraica; e s'in-

tendono anche meno i motivi della premura da essi dimostrata nel sodisfarlo. Il discorso attribuito all'apostolo [17] vorrebbe dimostrare che il ricorso a Cesare non andava interpretato come un ripudio del giudaismo; e l'asserzione finale « Questa catena che porto, la porto a causa della speranza d'Israele », – con cui l'apostolo dei Gentili si presenta quale autentico rappresentante della fede giudaica, – rappresenta la tesi del redattore sul significato dell'apostolato di Paolo: tesi che a questi sarebbe riuscito ben difficile sostenere. La chiusa del secondo colloquio [18] si perde nel simbolismo allegorico. Il redattore, impiegando lo stesso procedimento usato per la seduta fittizia del Sinedrio davanti al tribuno Lisia [19], presenta i Giudei divisi sul valore della tesi cristiana, senza che i piú favorevoli a essa vi aderiscano maggiormente dei piú risoluti avversari di essa. Su tale schiera vociferante Paolo lancia, a edificazione dei posteri, il giudizio pronunciato dall'Eterno sul suo popolo indurito, in un testo d'Isaia [20] che è classico in tale impiego in tutto il Nuovo Testamento: in mancanza d'Israele, vengano i Gentili [21]! L'indole artificiosa di tale episodio risulta manifesta dal fatto che lo stesso Paolo ha l'aria di accorgersi per la prima volta della cecità degli Ebrei. Gli è che all'autore degli *Atti* importava ridire, terminando il suo libro, che l'evangelizzazione dei Gentili era conseguenza dell'incredulità degli Ebrei: cosí il lettore non si sarebbe potuto ingannare sull'insegnamento da ricavare da tutto ciò che gli era stato raccontato. Gli apostoli della buona novella si son dovuti rivolgere ai pagani per colpa dei Giudei; ma i pagani convertiti meritano, nella loro professione religiosa, di esser considerati come i veri Israeliti.

A noi interesserebbe molto di piú la piú modesta notizia autentica sull'esito del processo di Paolo. È certo che esso si fece aspettare; è piú che probabile che sia terminato con la condanna capitale e l'esecuzione dell'apostolo per motivi che la storia avrebbe grande interesse a conoscere, che lo storico può soltanto arguire. Per quanto concerne il ritardo nella conclusione del processo, si può supporre che né le autorità ebraiche abbiano avuto fretta di sostenere la loro accusa né la giustizia imperiale a chiudere la causa, di cui può darsi che non abbia inteso súbito l'importanza, considerandola come una

semplice lite tra Giudei. Ma, appunto perciò, si vorrebbe sapere perché, a un dato momento, il processo sia stato ripreso e condotto a termine. Questa nuova e definitiva fase del processo ebbe certamente luogo alla fine dei due anni di prigionia di cui parlano gli *Atti*. Se questo termine ci conducesse al 64, l'occasione che avrebbe affrettato la fine del processo di Paolo sarebbe stata la stessa che provocò le persecuzioni contro i cristiani dopo l'incendio di Roma.

Ma questa comoda ipotesi non è la piú verisimile. La chiusa piuttosto brusca del libro degli *Atti* risponde a esigenze di carattere didattico: il libro si arresta al punto in cui doveva arrestarsi per servire alle intenzioni dell'autore, il quale ha fatto presentire l'esito negativo del processo, ma non ne ha voluto parlare, perché pensava che la notizia della condanna di Paolo avrebbe sconvolto la sua apologetica e che era meglio insinuare l'ingiustizia di tale condanna che discuterla. Solo una storiografia molto ingenua, se in molti casi non fosse di carattere interessato, può accogliere l'ipotesi che Paolo sia stato assolto dal tribunale imperiale, abbia ripreso per qualche tempo la sua attività apostolica, sia andato magari in Spagna, come si proponeva di fare [22], o sia ritornato in Oriente (mentre gli *Atti* lasciano capire chiaramente che non ci tornò piú) e, infine, si sia trovato nuovamente a Roma per subirvi il martirio insieme con Pietro, nel 64. Tutto questo è pura leggenda. Le circostanze della morte di Pietro non ci sono piú note, se anzi non lo sono meno, di quelle della morte di Paolo; e le circostanze in cui venne a Roma affatto sconosciute. I due apostoli non debbono esser morti insieme: chi li riuní dopo la loro morte, per onorarli come i fondatori di una comunità che nessuno dei due aveva fondata ma al cui prestigio si addiceva il vantare tali fondatori, fu la tradizione. È presumibile che Paolo sia morto per primo, mettiamo nel 62; e che Pietro, – ammesso che sia morto a Roma, come pretende una tradizione piuttosto oscura, ma che non è contradetta da nessuna testimonianza antica, – sia stato compreso nella cosidetta persecuzione di Nerone.

Le lettere cosidette della cattività, – sempre che sian state scritte a Roma, com'è probabile, – contengono poche notizie precise sui due anni, che furono indubbiamente gli ultimi della vita di Paolo. Dalle

lettere ai Colossesi e a Filemone [23] non si può ricavare quasi nulla: tranne che Paolo, nei primi tempi del suo soggiorno a Roma, aveva molta fiducia nell'avvenire: a Filemone scriveva di preparargli un alloggio, perché sperava di esser presto restituito ai confratelli [24]. Erano con lui Timoteo, che gli serví da segretario per le lettere a Filemone e ai Filippesi [25]; Aristarco e il «caro medico» Luca [26]. Tichico, – che probabilmente dall'epoca del viaggio a Gerusalemme non lo aveva piú lasciato, – doveva recare la sua lettera ai Colossesi e visitare in suo nome la comunità [27]. Marco, rappresentato nella tradizione come interprete di Pietro, appare qui tra i familiari di Paolo: e, siccome una missione apostolica poteva condurlo tra poco a Colosse, i Colossesi son pregati di fare buona accoglienza al « cugino di Barnaba » [28]. Informazioni di non grande importanza, e forse fragili.

Piú oscura appare la prospettiva dell'avvenire nella *Lettera ai Filippesi*. Se Paolo vi dichiara che il suo processo ha destato molto interesse « in tutto il pretorio » – ossia, nel tribunale imperiale – « e al di fuori », e che l'Evangelio ne ha tratto qualche profitto [29]; se, anzi, alla fine dell'epistola, appare fiero di trasmettere ai fedeli di Filippi il saluto « dei fratelli che appartengono alla casa di Cesare » [30]; se osserva che « molti fratelli han posto fiducia nel Cristo a causa delle sue catene », ossia, son stati incoraggiati dalla sua presenza, benché fosse prigioniero, a predicare senza timore la parola del Cristo [31] osserva pure che altri propagandisti ostentano lo stesso zelo per spirito d'invidia e di contesa e per affliggerlo. « Ma che importa! Purché, in una maniera o nell'altra, per pretesto o con sincerità, il Cristo sia predicato, io ne sono ben contento » [32]. Rassegnazione non priva di malinconia. Pur senza aver perduto ogni speranza di liberazione, Paolo prende in considerazione l'eventualità di una condanna a morte; e, lodando Timoteo, che si propone d'inviare al piú presto possibile a Filippi [33], mostra di sentirsi isolato. Della comunità romana non fa parola. Se il suo processo finirà bene, egli si recherà personalmente a Filippi [34]... Dunque, non pensa piú alla Spagna, né a restare in quella Roma tanto tempo sognata; ritornerà in Oriente, dove, tuttavia, – secondo la *Lettera ai Romani* [35], – non c'era piú alcun luogo dove portare il suo messaggio.

È naturale che la presenza di Paolo a Roma abbia provocato, nei due sensi da lui indicati, uno sforzo di progaganda coronato da successo: ciò che spiega il numero abbastanza notevole di vittime che fece la persecuzione di Nerone. Che Pietro sia stato uno dei predicatori che Paolo accusa discretamente di voler recargli afflizione, si può soltanto congetturarlo. Il caso di Paolo interessava tutto il piccolo mondo cristiano. Nulla è piú comprensibile del fatto che degli agenti considerevoli e considerati della propaganda cristiana si siano recati a lavorare al bene dell'Evangelio nel luogo e nel momento in cui anche i meno chiaroveggenti intuivano che era in gioco il suo avvenire; com'è spiegabile che non si siano avvicinati troppo a Paolo, date le controversie del passato e le angosce del presente. Inutile dire che i gruppi di cristiani reclutati dai due apostoli non formavano una sola comunità, piú o meno omogenea, ma comunità distinte, aventi lo stesso nome e, all'incirca, la stessa speranza. Non è possibile dire se la loro unificazione sia stata opera della persecuzione, che le confuse insieme, o si sia realizzata a poco a poco, per compiersi alla fine del primo secolo o al principio del secondo.

Esaminato in Palestina, il caso di Paolo era apparso d'interesse giudaico e, se fosse stata discussa dal Sinedrio, la sua causa sarebbe stata sbrigata rapidamente: Paolo sarebbe stato condannato come nemico della Legge, come corruttore dei veri Giudei e come autore di falsi proseliti, come fondatore di una setta che pretendeva di esser giudaica ma il cui principio fondamentale, l'abrogazione della Legge, almeno per quanto concerneva il reclutamento degli incirconcisi e l'inefficacia della Legge agli effetti della salute dell'uomo, era la negazione del giudaismo. La causa fu portata a Roma in tali termini; ma non è certo, né probabile che questi non abbiano subíto modificazioni. La condanna di Paolo può esser stata causata da un intrigo giudaico, che abbia messo in gioco alla corte imperiale qualche influenza autorevole; ma può darsi altresí, vista la data probabile della decisione finale, che il processo sia stato istruito secondo tutte le regole e che l'attenzione del giudice sia stata attirata sul vero carattere del cristianesimo. Può darsi, cioè, che, – come sembra dire la *Lettera ai Filippesi* [36], – in Paolo sia stato fatto per la prima volta il processo della

propaganda cristiana, e che nella persona dell'apostolo sia stata condannata tale propaganda. In tal caso il tribunale avrebbe compreso, o per lo meno intravisto, che la nuova setta non andava confusa con il giudaismo, giacché si metteva fuori della nazione giudaica e della sua tradizione ufficiale; e soltanto l'intolleranza ebraica, – ormai orientata verso una propaganda universale contro tutti i culti esistenti, ossia contro l'impero, – riconosceva piú o meno come sue tutte quelle religioni. Cosí l'autorità imperiale, agendo in piena conoscenza di causa, avrebbe condannato come illecita la propaganda cristiana; e Paolo, chiedendo di esser giudicato a Roma, vi avrebbe denunciato ufficialmente il cristianesimo.

Ma il principale interesse della carriera di Paolo è altrove. Grazie alle magre notizie conservateci dagli *Atti*, completate dagli elementi autentici delle *Epistole*, possiamo formarci un'idea del modo come il cristianesimo si propagò, tra il 50 e il 60, dall'Oriente all'Occidente, dovunque sconfessato dal giudaismo e dovunque progredendo grazie al giudaismo, malgrado il giudaismo e a sue spese. Certo, la carriera di Paolo è un esempio considerabile di tale straordinaria propagazione, ma ne è soltanto un esempio, e non la riassume né la rappresenta tutt'intera. Il giudaismo ufficiale, che tollerava accanto ai Farisei i Sadducei, che sopportava gli Esseni, ripudiò súbito e con violenza la propaganda cristiana come un tradimento, come un'apostasia. Gli è che il cristianesimo, proclamando Gesú come Cristo Signore del suo culto e la salvezza di tutti gli uomini per la sola fede in Gesú, recava ingiuria alla Legge e la distruggeva. Paolo fu uno degli iniziatori della nuova religione, ma non il solo né il primo. Gli altri agenti della propaganda cristiana, noti o ignoti che siano, compirono il loro lavoro, malgrado le loro differenze, press'a poco nelle stesse condizioni di lui, guardati con sospetto dalle autorità giudaiche e presto condannati dall'autorità imperiale.

# NOTE

## I

[1] *Atti*, xv, 40. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 616-617.

[2] Con ogni probabilità il viaggio e il soggiorno di cui parlano gli *Atti*, xviii, 22 non ebbero mai luogo. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 706-710.

[3] Siccome il primo « noi » della redazione degli *Atti* compare nella relazione del soggiorno a Troade (*Atti*, xvi, 10), i commentatori ammettono per lo piú che Luca si sia unito a Paolo soltanto colà; certuni, anzi, han supposto che fosse il Macedone del sogno che avrebbe spinto l'apostolo a recarsi in Macedonia. Ma, per poter determinare, secondo l'alterna vicenda dei « noi » e dei racconti impersonali, la partecipazione di Luca ai viaggi di Paolo e agli avvenimenti raccontati, bisognerebbe esser sicuri che il redattore non abbia praticato nei racconti di Luca alcun taglio, alcuna soppressione, alcuna interpolazione di incidenti e di discorsi fittizi. È certo, invece, il contrario. Il testo invita piuttosto a pensare che colui che dice « noi » nel racconto del soggiorno a Troade fosse con Paolo anche prima. Si può senza temerità ammettere che seguí sin da Antiochia il complicato itinerario che afferma esser stato quello di Paolo e di cui caratterizza le penose tappe in termini che rivelano il testimone. La tradizione che fa di Luca un cristiano di Antiochia potrebbe benissimo procedere da una testimonianza esplicita del testo primitivo. Essa è confermata dal fatto che l'autore sembra esattamente informato delle cose di Antiochia e che dà l'impressione di aver considerato le origini del cristianesimo secondo una visuale antiochena. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 627-631.

[4] *Atti*, xx, 4.

[5] *Atti*, xvi, 1, completato vagamente da xiv, 20-21.

[6] *Atti*, xvi, 1-3.

[7] *Gal.*, ii, 3.

[8] Cfr. *Coloss.*, i, 1; iv, 10-11. *II Timot.*, i, 5, conosce la madre e la nonna di Timoteo. La critica diffida d'informazioni cosí complete. Per comprovare la circoncisione di Timoteo si suol allegare il nazirato di Paolo (*Atti*, xxi, 20-26); ma Paolo, giudeo, poteva, all'occasione, praticare qualsiasi osservanza giudaica e, come si vedrà piú oltre, non fece il voto in questione per compiacere ai Giudei. È poco probabile abbia mai circonciso un solo pagano a causa dei Giudei.

[9] È lecito qui, e per Antiochia di Pisidia, supplire in qualche misura ai dati vaghi di *Atti*, xvi, 4-5, con xiv, 1-5, 19-20; xiii, 14, 43, 50-51, utilizzati con discrezione.

[10] *Atti*, xvi, 6.

[11] Forzando il testo degli *Atti*, si può inferirne che i missionari si limitarono ad attraversare il paese, senza predicarvi l'Evangelio. Cosí ritengono, forse arbitrariamente, quei critici che credono che la *Lettera ai Galati* sia stata indirizzata alle comunità della Licaonia e della Pisidia, che appartenevano alla provincia romana di Galazia, ma non al paese galate. Il problema dei destinatari della Lettera ai Galati potrebbe benissimo esser inesistente, se Paolo nel corso di una sola missione avesse fondato le comunità di Licaonia e di Pisidia, poi alcune altre comunità nella Frigia e nella Galazia propria, senza spingersi, d'altro lato, sino ad Ancira e a Pessino. In tal caso, la lettera sarebbe stata indirizzata all'insieme di queste comunità. Cfr. *supr.*, p. 8.

[12] È quello che suppone la *Lettera ai Galati*; e il poco che sappiamo intorno all'evangelizzazione di Iconio e di Antiochia di Pisidia non è in contrasto con essa.

[13] *Atti*, XVI, 6-8.

[14] *II Cor.*, II, 12.

[15] *Atti*, XVI, 9-10. Il « noi » compare in questo passo, che dev'esser stato riprodotto integralmente dalla fonte; i vv. 6-8 possono esser considerati come un riassunto sommario. Nulla autorizza a pensare che Luca fosse il Macedone o che fosse di Filippi.

[16] *Atti*, XVI, 11-14.

[17] Le notizie concernenti gli inizi della missione (*Atti*, XVI, 11-15) sono chiare e precise e derivano probabilmente dalla fonte; ma il seguito della relazione è interrotto, il redattore raccontando súbito l'incidente che avrebbe costretto Paolo ad abbandonare Filippi, dove tuttavia dev'esser rimasto abbastanza a lungo per reclutarvi un gruppo numeroso, che gli rimase sempre fedelissimo. La storia della pitonessa esorcizzata, la cui guarigione avrebbe provocato l'arresto di Paolo (*Atti*, XVI, 16-19), deve aver subíto abbellimenti romanzeschi, a meno che non sia stata inventata dal redattore. Infatti, il tema dell'accusa non presuppone altra colpa che la propaganda; e l'accusa dev'esser stata provocata dalla propaganda.

[18] *Atti*, XVI, 20-21.

[19] *Atti*, XVI, 22, 39-40. La redazione attribuisce alla prigionia di Paolo la durata di una sola notte, caratterizzata da diversi prodigi, in séguito ai quali Paolo, dopo aver ricevuto, come cittadino romano, le scuse dai magistrati della città, sarebbe stato liberato. Il terremoto, con le sue conseguenze, è concepito secondo un tema comune di leggenda religiosa (cfr. EURIPIDE, *Le Baccanti*, vv. 436-441, 502-503, 606-628). C'è contradizione tra l'atteggiamento fiero di Paolo, l'umile contegno dei magistrati e l'ordine di lasciare senza indugio la città. L'appello di Paolo alla sua qualità di cittadino romano dev'essere una reduplicazione del processo dell'apostolo a Gerusalemme. Paolo fu liberato súbito, ma probabilmente per l'intervento dei suoi amici e sotto cauzione fornita da loro, – particolare che sembra trasposto nel racconto successivo (*Atti*, XVII, 9), – a patto che partisse senza indugio.

[20] *Atti*, XVII, 1.

[21] *Atti*, XVII, 2-3.

[22] *Atti*, XVII, 4. Racconto abbreviato e alterato come il precedente. Anche qui l'inizio deve provenire dalla fonte; ma la sommossa che provoca la partenza dei missionari sopraggiunge súbito e troppo presto, come a Filippi, suscitata questa volta dai Giudei. La descrizione è talmente confusa che, – siccome la *I Tessalonicesi* non fa allusione a nessun fatto di questo genere, – si può temere che il redattore abbia reduplicato, a carico dei Giudei di Tessalonica, la sommossa di pagani che mise fine al ministerio di Paolo a Filippi.

[23] *Atti*, XVII, 10-12. La notizia relativa a Berea sembra fittizia nella sua conclusione (13-14), in cui si ripete quello che era già stato detto per Tessalonica. Le indicazioni relative a Sila e a Timoteo (v. 15) debbono esser state alterate dal redattore; esse non concordano con *I Tessal.*, III, 1-2, né con *Atti*, XVIII, 5.

[24] È quello che risulta da *I Tessal.*, III, 1-2.

[25] *Atti*, XVII, 22-31.

[26] Analogamente il discorso nella sinagoga di Antiochia di Pisidia (*Atti*, XIII, 16 40) è un saggio dell'insegnamento impartito a un uditorio giudaico e il discorso agli anziani di Efeso (*Atti*, XX, 10-35) un saggio di istruzione ai dirigenti di comunità. Tutti questi discorsi son stati ideati, alla maniera antica, secondo quella che lo storico giudicava che fosse la verosimiglianza della situazione.

[27] *Atti*, XVII, 28 (« Noi siamo progenie di lui »). Anche la frase: « Poiché in lui viviamo e ci moviamo e siamo » è derivata dal poema di Epimenide intitolato *Minosse*,

dove si ritrova pure la parola sui Cretesi citata da *Tito*, I, 12. Cfr. R. HARRIS, *St. Paul and Greek literature*, in *Woodbrooke Essays*, 7, p. 7.

[28] Sebbene Paolo abbia creduto di non dover trascurare del tutto Atene, si fraintende, sembra, la sua mentalità, e anche quella delle prime generazioni cristiane, rappresentandosi (con E. MEYER, *op. cit.*, t. III, pp. 328-329) Atene come lo scopo principale della sua missione: scopo rispetto al quale la predicazione nelle città di Macedonia non sarebbe stata che una frettolosa preparazione. Paolo si sarebbe proposto di vincere la filosofia ellenica sul suo terreno di elezione. Cosí intende il redattore; ma accettare come autentici il famoso discorso e la sua messinscena significa prestar eccessiva fiducia alle sue finzioni.

[29] *I Tessal.*, III, 1-2, 5-7, lascia capire che Paolo temeva che il gruppo cristiano non si conservasse in vita dopo la sua partenza. Egli confessa i propri timori dopo esser stato rassicurato dalle buone notizie recategli a Corinto da Sila e Timoeto.

[30] *I Tessal.*, III, 2, 6; *Atti*, XVIII, 5.

[31] *Atti*, XVIII, 1, 3, 5. Sembra che la missione in Asia Minore si sia svolta in condizioni materiali piuttosto difficili. Piú tardi, Paolo accettò aiuti dalla comunità di Filippi. Ma, al suo arrivo a Corinto, dovette, sembra, lavorare per vivere. Può darsi pure che il suo insuccesso di Atene lo abbia indotto a saggiare il terreno prima di iniziare la sua propaganda a Corinto. - In *Atti*, XVIII, 2, quanto concerne l'editto di Claudio è un'interpolazione, e il raccostamento cronologico potrebbe essere artificiale o troppo accentuato.

[32] Cfr. *II Cor.*, XI, 9.

[33] Cfr. *Filipp.*, IV, 15-16, da cui risulta che i Filippesi aiutarono Paolo sin dalla sua missione a Tessalonica. Che vi sia ricordata espressamente Lidia, (IV, 3), e come moglie di Paolo, è un punto soggetto a contestazione, sebbene molti sin dall'antichità lo abbiano interpretato in questo senso. Cfr. *Les Actes des Apôtres*, p. 634.

[34] La relazione della missione corinzia è, al pari delle altre, incoerente e mutila. Oltre all'interpolazione, già segnalata, di *Atti*, XVIII, 2, va rilevato che il v. 4 va trasposto dopo il v. 7 e che il v. 7 va ricollegato all'inizio del v. 5: « Ma, quando Sila e Timoteo furon venuti dalla Macedonia, Paolo fu preso dalla parola ». Egli lasciò allora la casa di Aquila e cominciò a predicare nella sinagoga. Quel che il v. 6 dice dei suoi contrasti con i Giudei è aggiunto secondo il solito schema, che vuole che Paolo si rivolga dappertutto ai pagani soltanto dopo esser stato respinto dai Giudei. Le difficoltà cominciarono dopo la conversione di Crispo e degli altri ( v. 8); tra il v. 8 e il v. 9 c'è una lacuna; dovevano esservi menzionati tali contrasti, che obbligarono certamente Paolo a lasciare la sinagoga. La visione di cui al v. 9 deve averlo incoraggiato a continuare, malgrado tutto, la sua predicazione; ma c'è un'altra lacuna sia prima sia dopo il v. 11: giacché ci si aspetterebbero delle indicazioni sui risultati della missione, e non soltanto sulla sua durata.

[35] *Atti*, XVIII, 11. A questi diciotto mesi converrebbe aggiungere i mesi che Paolo passò in casa di Aquila, in attesa dei suoi assistenti. Non è il caso di tener conto dei « molti giorni » indicati da XVIII, 18: in un passo che collega artificiosamente all'episodio di Gallione la menzione della partenza di Paolo da Corinto.

[36] *Rom.*, XVI, 1; *II Cor.*, I, 1.

[37] *Atti*, XVIII, 12-17.

[38] V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 698-699.

[39] *Atti*, XIII, 4-12. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 508-518.

[40] V. *Les Actes des Apôtres*, p. 698.

II

[1] *Atti*, XVIII, 18-23, è un racconto mal congegnato e in gran parte fittizio. La Siria è indicata (v. 18) come mèta del viaggio perché il redattore, – secondo il procedimento già usato per il viaggio di Barnaba e di Paolo a Gerusalemme, – ha reduplicato l'ultima visita di Paolo alla comunità madre. Il voto di cui parla il versetto si riferisce a quest'ultimo viaggio, e ne parleremo piú oltre. La visita di Paolo alla sinagoga di Efeso (vv. 19-21) è fuori luogo; ed è destinata, come il viaggio di Gerusalemme e di Siria, a nascondere il vero motivo che spinse Paolo a visitare le comunità da lui fondate in Galazia e in Frigia. Il redattore non vuol ammettere i contrasti di Paolo con i giudaizzanti; come non vuol dir nulla delle difficoltà incontrate da Paolo a Corinto, e a cui fu mescolato Apollo. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 703-710.

[2] *Atti*, XVIII, 24-28. Notizia incoerente e alterata. La restrizione « sebbene conoscesse solamente il battesimo di Giovanni » (v. 25) è, a rigor di termini, in contradizione con l'affermazione che precede: « Egli insegnava esattamente le cose relative a Gesú ». A tale restrizione si ricollega quella specie di catechizzazione che Aquila e Priscilla avrebbero in séguito fatto ad Apollo (v. 26). La fine della notizia (v. 28), – che presenta la predicazione di Apollo a Corinto come una confutazione continua dei Giudei, – mira a velare la partecipazione, volontaria o involontaria, di Apollo ai contrasti interni della comunità di Corinto; come quel che precede mira a diminuire la parte da lui avuta nella fondazione della comunità di Efeso. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 710-717.

[3] *Atti*, XIX, 1-7. La notizia è piú omogenea di quella relativa ad Apollo, senza dubbio perché il redattore vi ha messo maggiormente del suo. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 717-723.

[4] *Atti*, VIII, 14-17. Qui la finzione è manifesta, e può servire a far intendere il caso di Apollo e dei dodici discepoli. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 368-370.

[5] Come fanno per lo piú i critici (p. e., il MEYER, *op. cit.*, III, p. 247) e alcuni mitologi.

[6] *Atti*, XVIII, 7. Al primo rango dei « fratelli » che raccomandarono Apollo ai fedeli di Corinto, bisogna mettere certamente Aquila, e Priscilla. Cfr. *II Cor.*, III, 1, dove si ostenta un certo disprezzo per tali lettere di raccomandazione, che erano di uso comune e, per cosí dire, di necessità.

[7] Cfr. *I Cor.*, XVI, 2.

[8] *I Pietr.*, V. 12. Sila è lo stesso che Silvano.

[9] *Atti*, XIX, 8-10. Riassunto della relazione autentica, di cui il redattore ha soppresso, come in altri casi, i particolari relativi ai successi ottenuti e alle difficoltà incontrate. In compenso, esso procura a Paolo tutto un fascio di miracoli (vv. 11-12), degno riscontro ai miracoli da lui attribuiti all'ombra di Pietro (V, 15-16). La disavventura degli esorcisti giudei (XIX, 13-17) ha tutta l'aria di essere un aneddoto proveniente da altra fonte e adattato alla storia di Paolo, allo scopo di introdurre nella narrazione la notizia dell'esempio edificante che diedero, in séguito a tale incidente, i credenti di Efeso, col bruciare i loro libri di magia. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 727-733.

[10] Allusioni in *I Cor.*, XV, 32 (passo di senso molto discusso e di autenticità forse discutibile), XVI, 8-9 (missione efficace, ma « molti avversari »). La sommossa descritta in *Atti*, XIX, 23-41, tiene il posto di tutte le difficoltà e gli insuccessi incontrati da Paolo ad Efeso. E, – dato che il passo relativo a Paolo e ai suoi compagni di viaggio (29 *b*-31) e l'allusione ai compagni nel discorso del magistrato municipale (v. 37) hanno l'apparenza di aggiunte redazionali e il racconto del tumulto non si ricollega a nulla nella relazione del ministerio efesino, – si è potuto supporre con verosimiglianza che il redattore degli *Atti* si sia appropriato un racconto qualsiasi di sommossa antigiudaica e ne abbia fatto un tumulto contro Paolo (ipotesi del WELLHAUSEN, ripresa negli *Actes des Apôtres*, pp. 752-753, 756).

[11] *Atti*, XIX, 21-22: tenendo conto però del fatto che il redattore omette deliberatamente tutto quello che si riferisce alla colletta per i « santi » di Gerusalemme.

[12] Il redattore ha neutralizzato il significato della colletta, non parlandone nei momenti in cui avrebbe dovuto menzionarla e raffigurandola, in certo modo simbolicamente, nel racconto fittizio in cui interviene il profeta Agabo (*Atti*, XII, 27-30). V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 471-475.

[13] E. MEYER, *op. cit.*, III, p. 441, inferisce da *I Cor.*, I, 12, III, 21, – in cui Cefa è menzionato accanto ad Apollo, – che anche Pietro si recò a Corinto in quel tempo. Ma si può inferire ugualmente da III, 4-9 e da IV, 6, – dove si parla solo di Apollo, – che solo questi si recò a Corinto e che il nome di Pietro sia stato invocato contro Paolo da alcuni fedeli. Resta una possibilità, che è legittimo giudicare poco probabile.

[14] *Gal.*, II, 10: dove Paolo, ricordando tale impegno, sembra preoccupato di tenergli fede.

[15] Cfr. *Rom.*, IX-XI.

[16] *Atti*, XIX, 21-22; da raccostare a *I Cor.*, IV, 17; XVI, 1-11, dove Paolo, prima di annunciare la venuta di Timoteo, parla della colletta da organizzare in Macedonia e a Corinto nel modo prescritto alle chiese di Galazia.

[17] Malgrado l'accoglienza piuttosto fredda che gli era stata fatta, Paolo promise di ritornare presto a Corinto; ma poi credette opportuno di aspettare che gli animi si fossero calmati. Di qui, senza dubbio, il rimprovero di versatilità a cui allude *II Cor.*, I, 15-20, 23-II, 4.

[18] Quello a cui allude *II Cor.*, II, 5-11. Malgrado l'opinione di alcuni critici, non s'intende come tale passo possa concernere l'incestuoso di cui parla *I Cor.*, V, 1-5.

[19] *II Cor.*, I, 8-11, sembra concernere un tale stato d'animo, a cui corrisponde II, 4. piú che un pericolo esteriore in cui Paolo abbia corso il rischio di trovar la morte: per es., (come pensa il MEYER, *op. cit.*, III, p. 12) il tumulto raccontato in *Atti*, XIX, 23-40, in cui Paolo non corse alcun pericolo di vita, se pur ha mai avuto luogo.

[20] *II Cor.*, II, 3-4; VII, 8-12. È questa lettera triste e severa che molti han supposto che sia riprodotta, almeno in parte, in *II Cor.*, XII-XIII, dove ne sussistono tutt'al piú alcuni frammenti (v. *supr.*, p. 8-9).

[21] L'azione svolta da Tito si deduce da *II Cor.*, II, 12-13; VII, 6-7; VIII, 6, 16-17, 23, da cui dipende redazionalmente XII, 8. Non sappiamo come Tito si sia trovato, al momento giusto, in Asia Minore presso Paolo per mettere a posto i suoi affari né come, assolta la sua missione, sia scomparso dall'ambiente di Paolo.

[22] *Gal.*, II, 1.

[23] *II Cor.*, II, 12-13; VII, 6-7.

[24] Rappresentata, senza dubbio, in forma incompleta da *II Cor.*, I-II, 13; VII, 6-16, v. p. 21.

[25] *II Cor.*, II, 5-11.

[26] *II Cor.*, VIII.

[27] Secondo *II Cor.*, XIII, 1, era il terzo soggiorno che faceva in tale città: il primo, il piú lungo di tutti, era stato quello della missione; il secondo, certamente breve, aveva visto l'insuccesso dell'apostolo e del suo tentativo di restaurare l'ordine nella comunità; il terzo, precedette il suo viaggio a Gerusalemme; e si può attribuirgli i tre mesi che, – secondo *Atti*, XX, 2-3, – Paolo passò allora « in Grecia » (il redattore degli *Atti* si mostra molto riservato nei confronti di Paolo con la comunità di Corinto in quell'epoca).

[28] Cronologia un po' incerta. Ammettendo la coincidenza del soggiorno di Paolo a Corinto con il proconsolato di Gallione, la missione di Paolo a Corinto dev'esser terminata nel 51 o 52, l'apostolo essendo arrivato a Corinto nel 49 o 50 e le missioni di Asia Minore e di Macedonia avendo occupato gli anni dal 44 al 49. La missione di Efeso non può esser cominciata effettivamente che nel 52 e 53, e prese termine nel 55 o 56

circa. Paolo non deve aver lasciato definitivamente Corinto prima della primavera del 56 o del 57. Il MEYER (*op. cit.*, III, p. 477) data tale partenza dal 59, ma allo scopo di porre nel 64 la morte di Paolo, con quella di Pietro, nella persecuzione di Nerone.

[29] *Rom.*, XV, 26-27; XVI, 1.

[30] *Rom.*, I, 13-15.

[31] *Rom.*, XV, 25-26.

[32] Cfr. *Rom.*, XV, 19, 22-23.

[33] *Atti*, XX, 3.

[34] *Atti*, XX, 4.

[35] Durante la sosta menzionata da *Atti*, XX, 15-16, e a cui il redattore attribuisce un altro scopo.

[36] In *Atti*, XX, 4, Gaio è detto « di Derbe »; tuttavia, il testo originale dell'elenco potrebbe esser stato alterato (v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 759-762) e questo Gaio potrebbe essere il Corinzio (menzionato in *Rom.*, XVI, 23) latore della colletta di Acaia.

[37] Menzionati incidentalmente in *I Cor.*, XVI, 1.

[38] Notizia anticipata in *Atti*, XVIII, 18 (testo ritoccato dal redattore: v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 704-705) e che va ricollegata a XX, 16 e XXI, 23-24, 26, come riferentisi allo stesso voto. Si trattava di un nazirato temporaneo e di un voto fatto in vista del viaggio a Gerusalemme. Durante il voto, bisognava non tagliarsi i capelli; essi venivano tagliati al termine del voto, con il compimento di sacrifici prescritti dalla Legge. Sulle condizioni ordinarie di tali voti, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 796-798. Il redattore degli *Atti* ha anticipato il voto nella relazione del viaggio fittizio, narrato in XVIII, 18-22.

[39] *Atti*, XX, 5-6. La relazione della traversata si riattacca maldestramente all'enumerazione dei compagni di Paolo; e vi fa d'improvviso la sua ricomparsa il « noi » della fonte, perché il redattore ha ripreso il filo del documento originale. Siccome dalle *Epistole* risulta che Luca non si trovava con Paolo ad Atene e nelle missioni successive, si può supporre che fosse rimasto a Filippi.

[40] Il miracolo della risurrezione di un giovinetto che Paolo avrebbe compiuto a Troade (*Atti*, XX, 7-12) dà l'impressione di esser stato costruito dal redattore sui modelli dell'Antico Testamento come la risurrezione di Dorcàs per opera di Pietro (IX, 36-43).

[41] *Atti*, XX, 16.

[42] Il redattore degli *Atti*, che passa sotto silenzio la colletta, ha approfittato della sosta a Mileto per inserire nel racconto un discorso di Paolo agli anziani di Efeso (XX, 17-38): modello tipico di allocuzione pastorale ai capi di comunità (cfr. *supr.*, p. 190, n. 1). Si osservi che il redattore, che non ha l'intenzione di raccontare la morte di Paolo, ha cura di farla presentire nel discorso (v. 25) come conseguenza del viaggio intrapreso.

[43] *Atti*, XXI, 4-6. La notizia dell'incontro di Paolo con i fedeli di Tiro non è esente da ritocchi: l'ammonimento profetico dato da essi a Paolo essendo in correlazione compromettente con ciò che lo stesso Paolo ha detto a Mileto. I sette giorni di Troade, i sette giorni di Tiro e, piú lontano (XXVIII, 14), i sette giorni di Pozzuoli, han l'aria di parentesi edificanti piú che di ricordi reali.

[44] *Atti*, XXI, 19.

[45] *Atti*, XXI, 10-11. Tutto ciò che si riferisce ad Àgabo è una finzione del redattore, che ha utilizzato lo stesso personaggio in un'altra finzione (XI, 27-28). V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 785-788.

[46] La conclusione dell'episodio (*Atti*, XXI, 12-14) dev'essere press'a poco quella che la fonte dava alla previsione delle figlie di Filippo.

[47] *Atti*, XXI, 15-16. Il redattore anticipa poco abilmente (v. 17), collocandola, prima della visita a Giacomo, un'accoglienza festosa fatta a Paolo dai « fratelli ». Al contrario, la fonte segnalava l'ospitalità offertagli da Mnasone come una specie di precauzione per preparare il suo incontro con la comunità giudaizzante. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 790-792.

## III

[1] *Atti*, xxi, 18-19. Il redattore, – senza far parola della colletta, che pur era l'oggetto principale del viaggio di Paolo, – si limita a dire che Paolo, dopo aver salutato gli anziani, « si mise a raccontare loro a una a una le cose che Dio aveva fatte tra i Gentili per mezzo del suo ministerio ».

[2] Il re Agrippa I, – a detta di Giuseppe Flavio, *Antiq.*, xix, 6, 1, – liberò così a proprie spese un gran numero di *nazir* indigenti, per dar prova della sua religiosità, quando si recò per la prima volta a Gerusalemme.

[3] *Atti*, xxi, 20-26. Il discorso degli anziani, nei vv. 20-21, è ben congegnato e intelligibile: tranne l'aggiunta (dopo: « Tu vedi, fratello, quante migliaia ci sono di Giudei ») della spiegazione « che son divenuti credenti »: spiegazione che è una glosa. Il v. 22 è un versetto di transizione, di cui è manifesta l'artificiosità, e che serve a collegare quello che è stato detto intorno alla disposizioni d'animo dei Giudei (credenti) al consiglio che vien dato a Paolo di provare a tali Giudei il suo zelo per la Legge facendo un voto. Il richiamo del v. 25 al decreto pseudo-apostolico (xv, 9) è in relazione con la finzione del redattore.

[4] V. *supr.*, p. 171. Si direbbe che il redattore (*Atti*, xxi, 27) abbia pensato a un nazireato di sette giorni. V. *Les Actes des Apôtres*, p. 805.

[5] I fratelli di cui parla *Atti*, xxi, 23, erano certamente sotto il voto da qualche tempo.

[6] Secondo il redattore, la cristianità nascente, – nei suoi diversi gruppi, giudeo-cristiani ed elleno-cristiani, – osserva la Legge: i giudeo-cristiani, secondo il rigore dei precetti mosaici, di cui lo stesso Paolo mira a provar loro che non trascura nessuno; e gli elleno-cristiani, conformandosi ai divieti che si suppone concernano tutti i discendenti di Noè, e non soltanto i discendenti di Abramo V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 794-800.

[7] *Atti*, xxi, 26.

[8] *Atti*, xxi, 27.

[9] Nulla autorizza a supporre (con E. Meyer, *op. cit.*, iii, p. 478) che tali Giudei siano stati specialmente delegati dai Giudei di Efeso per agire contro Paolo a Gerusalemme.

[10] *Atti*, xxi, 27-30. Per l'analisi critica di tale passo, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 804-807.

[11] *Atti*, xxi, 31-34; xxii, 24-25, 29.

[12] È necessario supporlo per intendere il séguito della faccenda e il trasferimento di Paolo a Cesarea.

[13] In *Atti*, xxiii, 11, ci può essere un'eco della fonte; ma la visione deve aver avuto luogo piuttosto nella notte successiva all'arresto e costituisce un indizio del lavorío avvenuto nell'animo di Paolo: il quale finí col fondare sull'autorità romana la sua speranza di predicare l'Evangelio a Roma. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 835-837.

[14] Il trasferimento di Paolo a Cesarea deve aver seguíto molto da vicino il suo arresto; ma il redattore degli *Atti* ne ha reso deliberatamente confuse le circostanze. È certo che le autorità giudaiche si preoccuparono súbito di impadronirsi di colui che l'intervento dei soldati romani aveva strappato al fanatismo del loro popolo. Se giudicavano poco solida l'accusa di profanazione del tempio, potevano reclamare Paolo come un agitatore religioso di cui avevano il diritto di reprimere l'azione rivoluzionaria, soprattutto a Gerusalemme. Ma il tribuno non poteva consegnare loro un cittadino romano, che si appellava alla sua qualità per non esser giudicato che da un tribunale romano. Il tribuno deve, quindi, aver rinviato súbito la questione al procuratore.

[15] L'interpolazione è evidente: in *Atti*, xxii, 23-24, ci si ritrova esattamente allo stesso punto che in xx, 34-35.

[16] *Atti*, XXI, 37-XXII, 22. v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 808-821.

[17] *Atti*, XXII, 25-29. Scena drammatizzata dal redattore, e che ricorda troppo la finzione di *Atti*, XVI, 35-39.

[18] *Atti*, XXII, 30-XXIII, 10. Il redattore dev'essersi ingannato designando Anania come sommo sacerdote in carica al tempo del processo di Paolo (v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 827-828). Sommo sacerdote nel 47, Anania era stato deposto prima del 52.

[19] *Atti*, XXIII, 12-22. Per la discussione di questi dati fittizi, in cui l'ingenua audacia del redattore si è data libero corso come per la seduta del Sinedrio, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 838-842.

[20] *Atti*, XXIII, 23-30. A causa del complotto giudaico, da lui inventato, il redattore mobilita centinaia di soldati per scortare Paolo a Cesarea; ma è possibile che la fonte menzionasse la partenza notturna e la tappa ad Antipatrida. Il rapporto del tribuno Lisia è altrettanto fittizio della seduta del Sinedrio, di cui esso rende conto al procuratore Felice. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 842-846.

[21] *Atti*, XXIII, 31-35. Da notare che la dichiarazione di Felice a Paolo: « Ti ascolterò quando saranno arrivati i tuoi accusatori » (v. 35) non ha senso che nell'ipotesi in cui Paolo stesso abbia invocato la giurisdizione del procuratore per non esser consegnato al Sinedrio. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 847-848.

[22] *Atti*, XXIV, 22-23. Del rinvio vengon dati due motivi: Felice conosceva già in che consisteva la propaganda cristiana (e questo deve derivare dalla fonte); il procuratore voleva aspettare la venuta di Lisia (e questo è un pretesto inventato dal redattore). V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 862-864.

[23] *Atti*, XXIV, 1-2.

[24] *Atti*, XXIV, 27. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 867-870. Il redattore ha creduto di poter dire che Felice non rilasciò Paolo prima di partire per compiacere ai Giudei. Felice lasciò la causa al punto in cui si trovava nel momento in cui fu richiamato dalla sua sua magistratura; ma, durante i due anni trascorsi dall'arresto di Paolo, è possibile che tra il procuratore e il Sinedrio si sia stabilita un'intesa tacita per lasciar dormire la causa. Finché l'apostolo restava prigioniero l'autorità giudaica non aveva di che lagnarsi e il rinvio sistematico era piuttosto un rifiuto di render giustizia a Paolo.

[25] *Atti*, XXIV, 1-20. Lo stesso errore, nel v. 1, circa la persona del sommo sacerdote, che in XXIII, 1. Sui discorsi dell'avvocato del Sinedrio e di Paolo, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 848-861.

[26] *Atti*, XXIV, 22. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 862-863.

[27] *Atti*, XXIV, 24-26. Drusilla, – che, alla morte del padre (nel 44) aveva sei anni, – aveva sposato, nel 52 circa, il re di Emesa, Aziz, che, per ottenere la sua mano, si fece circoncidere; ma la loro unione non era durata a lungo, perché il procuratore Felice si era innamorato di Drusilla ed era riuscita a staccarla da suo marito grazie ai buoni uffici di un suo amico, un mago giudeo, oriundo di Cipro; Drusilla non si sarebbe fatta scrupolo di sposare un incirconciso, perché voleva sottrarsi alla gelosia di sua sorella Berenice, di dieci anni piú anziana di lei e a cui la sua grande bellezza dava ombra (GIUSEPPE FLAVIO, *Antiq.*, XX, 7, 1-2). Di Antonio Felice, TACITO (*Hist.*, V, 9) scrive: « Per omnem saevitiam et libidinem jus regium servili ingenio exercuit ». Non si riesce a vedere tale coppia poco scrupolosa in atto di ascoltare devotamente un discorso di Paolo su « la fede in Gesú Cristo, la giustizia, la continenza e il giudizio finale ».

[28] *Atti*, XXV, 1-12. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 871-881.

[29] *Atti*, XXV, 3.

[30] Il dibattito essendo stato in parte anticipato, come già si è detto, in *Atti*, XXIV, 1-21.

[31] *Atti*, XXV, 9. Il redattore finge che Festo abbia voluto ricominciare a Gerusalemme l'esperienza già attribuita a Lisia: riunire il Sinedrio per una piú ampia istruttoria, sentire il suo parere sulla colpevolezza o non-colpevolezza dell'accusato e sollecitare da esso una sentenza che, d'altronde, spettava al magistrato romano di ratificare.

[32] *Atti*, xxv, 10-12. Secondo il redattore, Festo avrebbe compreso che, in tutta la faccenda, si trattava unicamente di contrasti religiosi tra Giudei; ma, ricevuta la domanda del Sinedrio, non avrebbe potuto opporle un rifiuto, come non avrebbe potuto fare a meno di ratificare la sentenza del Sinedrio, se Paolo avesse voluto farsi giudicare a Gerusalemme. Il caso è presentato nella stessa maniera del processo di Gesú negli Evangeli.

[33] *Atti*, xxv, 13-22. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 881-886.

[34] *Atti*, xxv, 23-xxvi. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 886-907.

[35] La confessione piú che ingenua del procuratore (*Atti*, xxv, 25-27) mira a corroborare il certificato di innocenza da lui rilasciato a Paolo, dato che, in tale questione, si trattava unicamente « di un certo Gesú morto, che Paolo affermava essere vivente ».

[36] *Atti*, xxvi, 31. Cosí Festo, malgrado la sua buona volontà, non avrebbe avuto nulla da scrivere nel suo rapporto all'imperatore!

## IV

[1] *Atti*, xxvii, 1. Sulla *cohors Augusta* e la qualità di Giulio, v. *Les Actes des Apôtres*, p. 908, 931, e Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, pp. 721-722.

[2] *Atti*, xxvii, 2.

[3] Il « noi » ricompare al principio del racconto del viaggio (*Atti*, xxvii, 1). Non lo si incontrava piú dal momento dell'arrivo di Paolo a Gerusalemme (xxi, 28). L'eclissi del « noi » deve spiegarsi, in gran parte, con le mutilazioni e sostituzioni praticate dal redattore nei racconti intermediari.

[4] È menzionato soltanto Aristarco di Tessalonica; ma doveva esserci anche Timoteo.

[5] *Atti*, xxvii, 3. La compiacenza di Giulio potrebbe essere un'aggiunta del redattore. I centurioni, negli *Atti*, sono sempre brava gente. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 909-910.

[6] La relazione della traversata non è stata alterata, sembra, che con aggiunte facilmente discernibili, destinate a dare a Paolo una parte piú o meno importante: consiglio profetico, rimasto inascoltato, di svernare a Creta, nel luogo detto Buonporto (*Atti*, xxvii, 9-11); richiamo di tale avvertimento e preannuncio della salvezza durante la tempesta (21-26); probabilmente anche l'intervento di Paolo per denunciare i marinai che volevano abbandonare la nave naufragata, insieme con i passeggeri, e l'incoraggiamento a prender cibo (30-38). Sull'autenticità sostanziale, che è stata contestata, del racconto della tempesta, v. *Les Actes des Apôtres*, pp. 921-922.

[7] *Atti*, xxviii, 1-2, 7.

[8] Il miracolo della vipera inoffensiva e la sua conclusione (3-6) ricordano troppo da vicino l'avventura di Listra (xiv, 8-18), nella relazione fittizia della missione che Barnaba e Paolo avrebbero compiuto in Asia Minore. Quanto alle cure meravigliose che Paolo avrebbe operato nell'isola, esse sembrano destinate a riempire i tre mesi di sosta a Malta.

[9] *Atti*, xxviii, 11-13, 14.

[10] *Atti*, xxviii, 15. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 927-928.

[11] *Atti*, xxviii, 14 (salvo le parole: « quindi ci avviammo a Roma »).

[12] Sulla variante dei manoscritti che fanno condurre i prigionieri di Giulio allo *stratopedarca* e l'opinione dei critici che vedono in questo personaggio non il prefetto (Burro) o uno dei due prefetti del pretorio, ma il *princeps castrorum peregrinorum*, capo dei *milites peregrini* o *frumentarii*, a cui avrebbe appartenuto Giulio, v. Jacquier, *op. cit.*, p. 754 e *Les Actes des Apôtres*, pp. 930-931.

[13] *Atti*, XXVIII, 16 (dove si legge l'ultimo « noi » dell'opera); a questa notizia doveva ricollegarsi, nella fonte, l'indicazione (v. 30) dei due anni in cui Paolo godette del regime detto di *custodia libera.*

[14] *Atti*, XXVIII, 30.

[15] *Atti*, XXVIII, 17-28.

[16] *Atti*, XXVIII, 31. Paolo si mise a predicare l'Evangelio nel proprio domicilio, ma non per questo gli era stato concesso il regime di relativa libertà di cui approfittava. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 941-943.

[17] *Atti*, XXVIII, 17-20. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 932-943. La risposta dei Giudei (vv. 21-22) serve solo a preparare il convegno finale.

[18] *Atti*, XXVIII, 23-25 *a*. Ma i Giudei di Roma come avrebbero potuto dire a Paolo, a quella data, che del cristianesimo avevano sentito parlare solo come di una setta che suscitava dappertutto opposizione?

[19] *Atti*, XXIII, 6-10.

[20] *Atti*, XXVIII, 25 *b*-27. La citazione di *Isaia*, VI, 9-10 si ritrova in *Mc.*, IV, 12 (*Mt.*, XIII, 14-15; *Lc.*, VIII, 10); *Giov.*, XII, 39-40.

[21] *Atti*, XXVIII, 20. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 936-940.

[22] Di tale progetto parla soltanto la *Lettera ai Romani*; e s'intende che Paolo vi abbia rinunciato, anche prima della fine della sua cattività romana. Ma la leggenda non lo ha lasciato cadere. Già *II Tim.*, IV, 16, si può interpretare come allusione a un primo processo in cui Paolo sarebbe stato assolto.

[23] Cfr. *supr.*, p. 10.

[24] *Filem.*, 22.

[25] *Coloss.*, I, 1; *Filem.*, 1.

[26] *Coloss.*, IV, 14; *Filem.*, 24.

[27] *Coloss.*, IV, 7-8.

[28] *Coloss.*, IV, 10.

[29] *Filipp.*, I, 12-13.

[30] *Filipp.*, IV, 22.

[31] *Filipp.*, I, 14.

[32] *Filipp.*, I, 15-17.

[33] *Filipp.*, II, 19-23. Tuttavia, può darsi che il passo non sia immune da interpolazioni.

[34] *Filipp.*, II, 24.

[35] *Rom.*, XV, 19, 23-24. Sembra che Paolo considerasse allora la Spagna come l'estremo limite dell'Occidente. Le circostanze debbono averlo indotto a considerare come impossibile o superfluo il raggiungere tale limite o semplicemente a non pensarci più.

[36] *Filipp.*, I, 16.

Capitolo Sesto

# LE PRIME PERSECUZIONI

L'azione personale di Gesú aveva cozzato contro l'istituzione giudaica, qual'era organizzata in Palestina sotto il dominio romano. Contro la stessa opposizione aveva urtato la propaganda svolta da Stefano a Gerusalemme; e, nel 44, al tempo di Agrippa I, quella praticata da Pietro e dagli Zebediadi. Paolo incontrò un po' dappertutto l'ostilità delle autorità sinagogali ed ebbe a patire molestie, in parecchie città, da parte dei tribunali locali, finché, preso tra il Sinedrio ebraico e il procuratore romano di Giudea, si appellò a Cesare, investendo cosí del problema cristiano il tribunale dell'imperatore. Si ignora in quale senso questo tribunale lo abbia risolto, impegnando cosí, senz'avvedersene, una lotta destinata a durare due secoli e mezzo e a finire con il trionfo del cristianesimo. Pure, non fu il processo di Paolo quello che creò la giurisprudenza seguíta dai tribunali imperiali nei confronti del cristianesimo; e solo nel 64 s'iniziò l'èra di quelle che si chiamano in stile cristiano le «persecuzioni». È necessario ora determinare con maggior precisione qual'era la situazione del cristianesimo nei confronti della legislazione o, meglio, del regime romano, e perché l'impero «perseguitò» il cristianesimo. Giacché l'impero non si limitò a «perseguitare» il cristianesimo: mirò a sterminarlo, a sopprimerlo. E importa altresí sapere perché non vi riuscí.

I

Chi legga superficialmente Tacito [1], potrebbe credere che la persecuzione di Nerone sia stata occasionata da un capriccio interessato dell'imperatore. Ma lo stesso Tacito ha cura di dirci che il crimine di coloro che furono arrestati fu, per la moltitudine, assai meno l'incendio di Roma che « l'odio del genere umano », e se l'accusa, oggi, ci pare piuttosto vaga e di stile poco giuridico, essa aveva per lo storico romano un significato nettissimo ed essenzialmente politico, il « genere umano » confondendosi, per Tacito, con il mondo mediterraneo soggetto a Roma.

La conquista romana aveva organizzato questo mondo; una città, Roma, « la Città », se lo era appropriato, a pezzo a pezzo, con la sua cupidigia e la sua forza di dominazione. La Città e il mondo obbedivano ora all'imperatore, nel quale s'incarnava la potenza della Città sul mondo. Ora, non soltanto la Città onorava i propri dèi, che con essa avevan trionfato del mondo e che per essa regnavan sul mondo, ma la stessa Città era una personificazione, diciamo, misticamente, una personalità divina. In un certo senso, il Genio di Roma era la suprema divinità dell'impero; e l'imperatore, il Genio dell'imperatore vivente, la persona imperiale, era, praticamente, il grande dio che presiedeva all'equilibrio del mondo. – Tale era, in fondo, piú o meno la concezione degli antichi imperi orientali a cui Roma era succeduta. – Tutti gli dèi dei popoli conquistati sussistevano, come gli stessi dèi di Roma, all'ombra di queste due divinità protettrici, e li assistevano, per cosí dire, pur obbedendo loro.

Soltanto un dio si sottraeva, in via di principio, a tale omaggio: il dio di un piccolo popolo disprezzato, il dio dei Giudei, che pretendeva di essere l'unico Dio. Noi sappiamo che questo Dio non era mai stato il signore di un grande reame, ma solamente di un piccolo territorio, e che era stato, si può ben dirlo, regolarmente sconfitto da tutti i capi degli imperi che avevano dominato successivamente l'Oriente, finché vennero i conquistatori occidentali che lo vinsero egualmente, e senza grande fatica. Tuttavia, questo dio di un popolo

infimo si vantava di essere lui solo Dio, e i suoi fedeli, i Giudei, lo concepivano cosí. Per loro, non c'era altro dio che Dio. Roma stessa e l'imperatore avevan dovuto tollerare, e non senza impazienza, tale insolente capriccio di un dio e di un popolo davvero singolari nella loro intolleranza. Nessun simbolo del culto imperiale era ammesso in Gerusalemme; soltanto Caligola, che era pazzo, aveva divisato d'introdurre nel tempio dei Giudei la sua divinità. Avrebbe scatenato la piú sanguinosa delle rivolte, se la morte non avesse posto provvidamente fine alle sue fantasie. Si offriva soltanto, nel tempio, un sacrificio per l'imperatore, che si stimava che il Dio dei Giudei benedicesse, come facevano gli altri dèi, ma senza accettare per nulla il suo protettorato. Anche l'impero, d'altra parte, riconosceva quel singolare dio, ma non accettava per questo le sue pretese all'omaggio esclusivo dell'universo. L'impero e l'imperatore avrebbero trovato molto inopportuno che manifestasse la volontà d'imporsi con aperta propaganda all'imperatore e all'impero, a scapito di tutti gli dèi esistenti, Roma e Cesare compresi.

S'intende, quindi, che, – quando esso volle conquistare effettivamente la sua indipendenza, quando i Giudei si sollevarono contro l'autorità di Nerone, condotti da uomini che non volevano altro signore sulla terra che Dio, – il popolo e il dio fossero spietatamente schiacciati. E lo stesso accadde sotto Adriano. Roma non lasciò a Dio nemmeno il posto del suo tempio. Tuttavia, i Giudei conservarono il diritto di adorare a loro guisa il loro Dio in privato, purché non svolgessero alcuna propaganda contro gli dèi dell'impero, reclutando adepti che divenissero ebrei in séguito alla circoncisione. Cosí essi conservarono il loro statuto religioso, e il loro dio era tollerato come dio nazionale, ma sorvegliato dalla polizia, perché non attentasse alla religione imperiale. Roma era tollerante con tutti gli dèi che non fossero intolleranti con lei.

Il caso del cristianesimo era infinitamente piú delicato, pressoché inconcepibile e inintelligibile per la mentalità comune del tempo. Sebbene pretendessero di adorare lo stesso dio che i Giudei, i cristiani non erano Giudei, non volevano esserlo; e i Giudei rifiutavano loro tale qualità, perché i cristiani si erano messi fuori della Legge e

delle sue prescrizioni. Erano soltanto i fedeli di un dio quanto mai geloso, non meno assolutista di quello dei Giudei, ma ricco solo di pretese, senza una nazione che fosse stata ereditariamente al suo servizio. Aspirava all'impero del mondo, e rifiutava di venire iscritto nel catalogo degli dèi nazionali, che intendeva spossessare tutti quanti, senza indugio né remissione. Non era, infatti, una divinità astratta e lontana, con diritti puramente teorici a scadenza di applicazione indeterminata. Era un dio che sollecitava gli uomini ad assoggettarsi al piú presto a lui, ossia, a rinnegare come falsi e malvagi tutti gli dèi dell'impero. Come diceva, in un linguaggio cauto, l'autore degli *Atti*, facendo parlare Paolo davanti all'Areopago: « Dio, senza tener conto dei tempi d'ignoranza, fa oggi annunziare agli uomini tutti, e dappertutto, di pentirsi, perché ha fissato il giorno nel quale giudicherà il mondo con giustizia, per mezzo dell'uomo che ha destinato a tale scopo, avendogli dato garanzia dinanzi a tutti col farlo risuscitare dai morti » [2].

Se i saggi si permettevano di ridere o si sottraevano all'invito con una cortesia ironica, come fanno nel racconto degli *Atti* [3], gli uomini politici non potevano prendere la cosa in ischerzo; anzitutto, perché la predicazione cristiana non aveva, in origine, il tono placido che ostenta nel discorso di Paolo all'Areopago; poi, perché il fanatismo popolare non permetteva all'autorità di considerare con serenità filosofica una propaganda che urtava tutte le idee comunemente accolte, che combatteva tutti gli dèi dell'impero, che irritava, condannandole, tutte le devozioni e superstizioni che avevan corso tra i pagani.

Quando i missionari di Gesú si misero in via, non fu precisamente per annunciare l'abrogazione della Legge mosaica e l'instaurazione di una legge puramente interiore, – essi abrogavano di fatto la Legge mosaica senza ripudiarla in via di principio e predicavano soltanto una riforma della vita morale, – ma per annunciare la prossima venuta del Cristo con le nubi, la rovina di Satana e del suo regno, – ossia, dell'idolatria e dell'impero idolatrico, – Dio solo dovendo regnare in luogo di Roma, e il Cristo in luogo dell'imperatore. Questo intendevano, e in questo modo furono intesi. Quindi, non è difficile

capire perché le autorità si preoccuparono della loro propaganda, perché il tribunale di Nerone valutò il caso di Paolo come Pilato quello di Gesú, perché infine le moltitudini pagane videro per molto tempo nei cristiani degli atei, i piú odiosi tra gli empi e i sacrileghi. Essi erano ritenuti capaci e colpevoli dei peggiori crimini; lo si sarebbe creduto anche se i Giudei non avessero un po' contribuito a tale diffamazione, come affermano gli apologisti del secondo secolo. Ma Tacito non s'ispira ai Giudei, quando, discorrendo di Gesú e dei cristiani, parla di « rovinosa superstizione », di « morbo », di « cose abbominevoli e vergognose » [4].

La prima persecuzione collettiva dei cristiani ebbe luogo a Roma sotto Nerone, verso la fine del 64, pochi anni dopo la fine del processo di Paolo, in occasione dell'incendio che distrusse gran parte della città. Esso scoppiò il 19 luglio, durò sei giorni e, malgrado gli sforzi fatti per soffocarlo, riprese ancora, quando lo si credeva già domato, per altri tre giorni. C'era in esso di che mettere in moto le immaginazioni. Appena che la calamità ebbe preso termine, che vi furono arrecati i primi e indispensabili rimedi e che si ebbero, come conveniva, placati gli dèi con solenni riti espiatorî, si cominciò a cercare i colpevoli. Il principale colpevole poteva esser benissimo il caso, un semplice incidente verificatosi in condizioni favorevoli a una rapida estensione dell'incendio. Ma, in circostanze simili, il volgo ama cercare cause adeguate alla grandezza del sinistro: un incendio cosí mostruoso esigeva degli incendiari di primo ordine. A detta di Tacito, la voce pubblica avrebbe accusato lo stesso Nerone, il quale, per scagionarsi, avrebbe a sua volta accusato i cristiani [5]. Forse, non ebbe bisogno d'inventare la calunnia e i suoi fedeli si saran limitati a trarne partito in suo favore, stornando cosí dalla sua persona un'accusa che è lecito credere non meritata [6].

Tacito dice che, in un primo tempo, fu arrestato un certo numero di persone, che « confessarono ». Ma che cosa confessarono, e in quali condizioni? Le discussioni per determinare se confessassero l'atto incendiario o soltanto la loro qualità di cristiani, dureranno ancora un pezzo [7]. Potrebbe darsi che quest'ultima confessione implicasse agli occhi dei Romani l'altra, giacché i cristiani eran consi-

derati come capaci dei peggiori crimini. Inoltre, dato i sentimenti che tutti li animavano è possibile che molti, vedendo ardere la Città, abbiano pensato che il castigo cominciava, che la fine era prossima; che non abbiano condiviso l'orrore, il terrore, la desolazione del popolo romano dinanzi alla catastrofe; e che alcuni forse abbian dato l'impressione di gioirne. Non è per nulla necessario, per spiegare l'accusa, supporre che alcuni abbiano avuto la funesta imprudenza di voler collaborare al giudizio di Dio [8]. L'atteggiamento generale dei cristiani può benissimo esser stato sufficiente a provare una calunnia, che dev'esser sembrata verisimile a coloro che l'hanno formulata e che deve aver trovato facilmente credito presso le masse. Del resto, Tacito non lascia per nulla vedere che « nessuno attribuiva l'incendio ai cristiani » [9]; bensí si limita a dire, – preferendo per proprio conto e suggerendo l'ipotesi della colpevolezza di Nerone, – che ciò che motivò la condanna per la maggioranza dei condannati non fu il delitto dell'incendio, ma l' « odio del genere umano ». Il popolo, osserva, finí col provar pietà per i condannati, « benché questi avessero meritato i peggiori castighi », perché l'orrore quasi sapientemente variato dei supplizi parve destinato a sodisfare la crudeltà di colui che li prescriveva piú che il legittimo esercizio della utilità pubblica [10]. Cosí, secondo l'opinione comune, che era pure quella di Tacito, l'interesse pubblico avrebbe giustificato i peggiori supplizi, benché per i piú l'accusa specifica d'incendiari non fosse da ritenere e non sia stata ritenuta giustificata.

Tanto i primi accusati quanto gli ultimi furono condannati come rei di diritto comune, senza che si sentisse il bisogno di emanare una legge speciale contro la nuova religione. Anche Tertulliano [11] osserva che il precedente di Nerone fece testo presso i suoi successori, senza altre difficoltà. Le lettere scambiate nel 111 tra Plinio il Giovane e Traiano non presuppongono l'esistenza di una legislazione speciale contro i cristiani; implicano soltanto la tesi invalsa, si può dire, naturalmente e spontaneamente, per effetto delle istituzioni e dei costumi vigenti, che la professione di cristianesimo era, per se stessa, passibile della pena di morte. Non ci fu nessun editto di Nerone che proscrivesse il cristianesimo; ma ci fu a Roma, in occasione dell'incendio, una

ricerca di cristiani, la quale ne fece perire molti. Nulla autorizza a supporre che sia stata organizzata una persecuzione generale; ma è presumibile che, in quell'anno come piú tardi, molti cristiani siano periti, in diverse località, per effetto dell'odio popolare, ogni qualvolta i magistrati romani si dimostrarono disposti a sodisfarlo, sia per personali convinzioni sia per spirito di condiscendenza e nell'interesse del loro credito. Il principio « *Non licet christianos esse* » era nell'aria; e, ogni qualvolta si presentasse un caso particolare, regolava la pratica giudiziaria, sebbene non fosse iscritto formalmente in nessun testo legislativo [12].

La folla dei màrtiri che perirono a Roma nel 64 è per noi anonima. Senza dubbio, la sorpresa e il grande scompiglio impedirono alla comunità di fare súbito il bilancio delle proprie perdite. Inoltre, nel riferirsi a quel tempo, converrebbe parlare di gruppi cristiani piuttosto che di una comunità unitaria. Non c'era nessun comitato generale di amministrazione che pensasse a stabilire il martirologio.

La lettera di Clemente ai Corinzi [13] parla di esse, ma solo per allusione e in termini se non piú generali per lo meno piú vaghi, in fondo, di quelli di Tacito. Alla testa dei màrtiri essa mette già i due apostoli Pietro e Paolo, presentati, secondo una prospettiva di convenzione, come i due grandi fondatori della comunità romana (Pietro è nominato per primo: cosí come fu assai presto considerato come il fondatore dell'episcopato romano). Ciò che sorprende, – ammesso che la lettera di Clemente sia stata scritta a Roma solo una trentina d'anni dopo il martirio dei due apostoli, – è il fatto che le notizie relative a essi non contengono nessun accenno particolare alle circostanze della loro morte [14]. Si direbbe anzi che, tranne il fatto del martirio, l'autore non sapesse intorno ai due apostoli nulla di piú di quello che ne dicono gli *Atti* e la *II Corinzi*. È presumibile, come già abbiam detto, che Paolo sia morto prima della persecuzione del 64, sebbene la tradizione leggendaria tenda a farlo morire dopo. E la tradizione liturgica avrà alla fine indotto a pensare che i due apostoli sian stati giustiziati lo stesso giorno [15].

Molto piú oscuro del caso di Paolo è quello di Pietro. Di Paolo si sa press'a poco quando e come giunse a Roma; di Pietro, no. Il

principale argomento a favore della tradizione romana relativa alla venuta e alla morte di Pietro a Roma è che essa non è contradetta da nessun'altra né da una qualsiasi testimonianza dell'antichità cristiana[16]. Non è un argomento assolutamente decisivo, ma non è neppure disprezzabile. Certo, nella controversia pasquale, Efeso poté richiamarsi a Giovanni senza che nessuno protestasse; e, a rigore, Roma avrebbe potuto, senza maggior fondamento, richiamarsi a Pietro senza trovare alcuna opposizione. Tuttavia, mentre i documenti dell'antichità cristiana han permesso alla critica di contestare la pretesa di Efeso, nulla, in essi, autorizza a negare in modo perentorio la pretesa di Roma. D'altra parte, le testimonianze dirette relative alla fine di Pietro non sono né molto antiche né molto precise. Dalla *Lettera ai Romani* si può dedurre, con una certa probabilità, che quando essa fu scritta Pietro non si trovava a Roma né c'era ancora stato [17]. La *Lettera ai Galati* ci informa che Pietro si recò ad Antiochia nel 44 o poco tempo dopo [18]; ma gli *Atti*, che segnalano, in tale data, la sua partenza da Gerusalemme, non dicon nulla di ciò che gli accadde in séguito. Eppure, il redattore degli *Atti*, se aveva dei motivi per non dire che Pietro si era recato in quell'anno ad Antiochia, non ne aveva nessuno, sembra, per tacere la presenza di Pietro a Roma quando vi giunse Paolo, se avesse disposto di notizie sicure circa un ministerio esercitato da Pietro a Roma prima della fine del processo di Paolo [19]. Si è visto testé qual contributo rechi sull'argomento la lettera di Clemente: una probabilità a favore del martirio di Pietro a Roma. La lettera di Ignazio ai Romani ha l'aria di considerare Pietro e Paolo come apostoli di Roma [20]; ma, se è posteriore al 150, non aggiunge nulla alla testimonianza di Clemente o a quella, piú recente, di Dionigi di Corinto [21]. È probabile che il nome di Babilonia, nella *I Pietro*[22], designi Roma come luogo in cui fu scritta: ma, siccome l'epistola non è autentica, tale particolare prova bensí la relativa antichità della tradizione romana, ma potrebbe non condurci molto piú avanti della testimonianza di Clemente. Analoghe considerazioni valgono per l'allusione al martirio di Pietro nell'ultimo capitolo del quarto *Evangelio* [23] e nell'*Apocalisse di Pietro* [24]. La *Lettera agli Ebrei*, se è stata indirizzata alla comunità romana, attesterebbe vagamente la stessa

tradizione raccolta da Clemente, ma a una data anteriore [25]. In breve, la tradizione romana ha un fondamento antico, solido, ma alquanto ristretto nel ricordo tradizionale. Pietro si sarebbe trovato a Roma da qualche tempo [26], quando fu conglobato nella folla cosí crudelmente sacrificata da Nerone. Può darsi che i superstiti dalla persecuzione abbiano saputo soltanto poche cose sulle circostanze della sua morte. E, in fondo, alla storia del cristianesimo importa ben poco che la tradizione relativa al luogo della sua sepoltura sia fondata o puramente congetturale [27].

## II

La comunità cristiana di Roma non venne interamente distrutta nel 64; e anche se lo fosse stata non avrebbe tardato a ricostituirsi, come si era formata, per l'afflusso di credenti venuti dal di fuori per svolgervi la loro propaganda (afflusso grazie al quale non cessò di svilupparsi); ma a causa della persecuzione di Nerone, non ci fu, sembra, soluzione di continuità, ci fu soltanto una stasi provvisoria e un grande sconvolgimento nel suo sviluppo. Sotto i Flavi essa deve aver riconquistato abbastanza rapidamente la sua primiera importanza. In séguito alla distruzione di Gerusalemme e del tempio, nel 70, il cristianesimo aveva perduto il suo centro originario, e per cosí dire il suo punto di congiunzione con il giudaismo. L'antica comunità di Gerusalemme si era dispersa prima dell'assedio e sopravviveva soltanto in alcuni gruppi stanziati nel nord della Palestina e al di là del Giordano [1]. Non era lontano il tempo in cui la capitale dell'impero romano sarebbe divenuta di fatto, e si sarebbe poi proclamata di diritto, la metropoli del mondo cristiano. Ma tale grande situazione non era scevra di pericoli.

Se il giudaismo fanatico era stato vinto, se non annientato, nel 70, – il fuoco covò sotto le ceneri sino al tempo di Traiano e di Adriano, – e se il giudaismo moderato, che aveva a Roma rappresentanti accreditati presso gli imperatori, aveva conservato il suo statuto, la situazione del cristianesimo nei confronti della legislazione romana re-

stava sempre oscura, o, per meglio dire, si chiariva sempre piú contro di esso, a mano a mano che diventava una religione completamente indipendente dal giudaismo e appariva tale alle autorità imperiali. Il cristianesimo non poteva contare sui Giudei per alimentare la confusione su tale punto; e cercò inutilmente di ottenere dalla legge parità di trattamento con il giudaismo. Trasse profitto soltanto dal favore di cui il monoteismo ebraico godeva in certe classi, e non le minori, della società romana.

Il caso di Pomponia Grecina [2], dama romana che, al tempo di Nerone, fu accusata di « superstizione straniera » e assolta dal marito, il quale reclamò, come capo della famiglia, il diritto di giudicarla, fu probabilmente un caso di cristianesimo. Sotto Domiziano, ci fu qualcosa di piú: Acilio Glabrio, console nel 91, era probabilmente cristiano [3]. Flavio Clemente, cugino germano di Domiziano, e console nel 95, era certamente cristiano [4]. Secondo Dione Cassio, Clemente e sua moglie, Flavia Domitilla, « furono accusati di ateismo, accusa che mieteva allora molte vittime tra le persone simpatizzanti con i costumi giudaici ». La politica finanziaria di Domiziano poté indurlo a confondere, in parte volontariamente, i cristiani con i Giudei [5]. Del resto, in questi casi si trattò di processi individuali piú o meno numerosi terminati con la condanna a morte o con la confisca dei beni. Clemente fu giustiziato, Flavia Domitilla esiliata nell'isola di Ventotene: ciò che non impedí a Domiziano di tenere presso di sé come suoi eredi presuntivi i due giovani figli di Clemente, di cui affidò l'educazione al retore Quintiliano. Le ragioni politiche debbono aver avuto non piccola parte in questo processo di Clemente, la cui singolare « inettitudine », attestata da Svetonio [6], dipendeva forse in parte dalle sue preoccupazioni mistiche. Flavio Sabino, padre di Clemente e fratello di Vespasiano, prefetto di Roma al tempo di Nerone, era uomo mitissimo e, nella vecchiaia, fu accusato da taluni di debolezza, benché potesse esser detto soltanto « moderato e avaro del sangue dei cittadini »[7]. Fra persone di siffatta indole e il cristianesimo c'era una certa affinità.

Possiam farci un'idea della situazione legale del cristianesimo all'inizio del secondo secolo attraverso le lettere scambiate tra Plinio

il Giovane, – che fu nel 111-112 (o 112-113) governatore della Bitinia, – e l'imperatore Traiano: lettere che trattano della procedura da seguire nei processi intentati ai cristiani a causa della loro religione [8]. Quando Plinio prese possesso del suo governatorato, non aveva mai assistito a processi di cristiani [9]; sapeva soltanto che la condizione di cristiano era passibile della pena di morte, ma ignorava come tale caso si dovesse trattare nella pratica giudiziaria; dovette quindi, regolarsi da sé, secondo il suo senso di giustizia, quando gli vennero presentate in materia molte denunce. Né Plinio né i suoi assessori conoscevano testi legislativi che regolassero la condotta da tenere in tali casi; e anche Traiano mostra, nella sua risposta, di non conoscerne alcuno e si astiene dall'impartirgli istruzioni categoriche, accontentandosi di approvare la procedura raccomandata con discrezione da Plinio nella sua lettera.

Da tale lettera risulta che Plinio si trovò, in un primo tempo, in presenza di alcune denunce e che si regolò in questo modo: sottoponendo l'accusato a un triplice interrogatorio, con la minaccia della condanna capitale se non avesse rinnegato il cristianesimo; condannando a morte gli ostinati che non fossero cittadini romani; rinviando al tribunale imperiale quelli che avevano tale qualità. Sembra che i rinnegati siano stati, senza altre formalità, assolti e liberati. Plinio dà come motivo della condanna degli altri la loro « inflessibile ostinazione »: motivo che può apparire insufficiente, l'ostinazione non essendo per se stessa un delitto meritevole della pena di morte. Tuttavia, Plinio non possedeva ragioni migliori per giustificare la condanna del « nome » cristiano, salvo i delitti imputati ai cristiani dalla voce pubblica e di cui, personalmente, era disposto a crederli innocenti. Va rilevato, però, che egli riteneva di avere il diritto di esigere dagli accusati che sacrificassero agli dèi e all'immagine di Cesare, e che considerava il loro pervicace rifiuto come una forma di ribellione. D'altra parte, egli considerava la religione ispiratrice di tale rifiuto come una superstizione singolare, ma in se stessa abbastanza inoffensiva. Intelligenza, la sua, da uomo politico [10].

Ma i primi processi ne provocarono altri, in quanto a Plinio fu presentato un libello anonimo contenente i nomi di molti cristiani.

Malgrado l'indole irregolare della denuncia, Plinio in quest'occasione procedette con maggior severità della prima volta, probabilmente perché il suo Consiglio lo aveva trovato troppo corrivo nell'esame delle cause precedenti. Alcune persone segnalate dalla lista negarono di essere o di esser mai state cristiane e, – non avendo esitato a invocare gli dèi e a onorare le loro immagini e quella dell'imperatore con libazioni di vino e con incenso e a maledire il Cristo (tutte cose che, osserva Plinio, a quanto si assicura, i veri cristiani non farebbero mai), – furono rimesse in libertà. Altri confessarono di esser cristiani, ma poi, davanti alla minaccia di una condanna, si lasciarono indurre a rinnegare il cristianesimo; e altri ancora ammisero di esserlo stati, ma dichiararono di non esserlo piú, chi da tre anni, chi da piú e persino da venticinque. Tutti costoro acconsentirono a compiere gli stessi atti compiuti da coloro che avevan dichiarato di non esser mai stati cristiani. Pure, Plinio scrive all'imperatore di non averli rimessi in libertà, ma trattenuti in attesa delle sue decisioni (senza dubbio perché si fece scrupolo di dichiararli innocenti solo a causa della loro apostasia) e di aver continuato un'inchiesta, di cui gli comunica i risultati.

Tutti questi rinnegati o apostati del cristianesimo han dichiarato di non aver mai commesso altra colpa od errore che quello di radunarsi, in un giorno stabilito, prima dell'alba [11], per innalzare insieme un canto al Cristo come a un dio; e che il giuramento [12] che avevan prestato non li obbligava ad alcun delitto, ma anzi a non commettere furti, rapine, adulterî, a non mancare alla parola data, a restituire le somme avute in prestito. Si riunivano poi di nuovo per un pasto in comune, ma innocente. E inoltre, avevano cessato dal far ciò sin da quando il legato imperiale aveva promulgato l'editto imperiale che vietava le associazioni [13].

È chiaro che Plinio considerava i cristiani come gente affatto inoffensiva. Nel corso dell'inchiesta si era formato intorno al Cristo la stessa idea di Tacito (i cristiani nelle loro adunanze celebravano come un dio l'uomo che aveva fondato la loro setta); e, al pari di Tacito, conosceva quest'uomo con il soprannome di Cristo. Va rilevato altresí che in Bitinia gli editti imperiali avevano avuto per effetto di far mutare il regime della cena, che non veniva piú cele-

brata la sera come un vero e proprio pasto: giacché è poco probabile che sia stata del tutto soppressa.

Un ultimo particolare si riferisce alla struttura interna delle comunità. Plinio scrive di aver interrogato, su tutti i punti in questione, sottoponendole alla tortura, due donne che si occupavano del servizio delle adunanze e che avevano il titolo del loro ufficio, ossia due diaconesse. Esse non avevano rinnegato il Cristo; ma da loro Plinio non poté sapere nulla di piú di quel che gli avevano detto gli apostati, né scoprire altro che « una superstizione perversa ed esagerata » [14], – ossia, un'ostinazione fanatica in una fede intollerabile e assurda. – Egli non deve aver rilevato alcun indizio di organizzazione gerarchica, sebbene le comunità della Bitinia avessero certamente i loro presbiteri e i loro diaconi. Che cosa abbia fatto delle due diaconesse, è inutile chiederselo: le condannò a morte, come tutte le persone nominate nella lista-denuncia che non avevano voluto apostatare.

Tuttavia, Plinio non desiderava che tali esecuzioni si moltiplicassero e si rivolse all'imperatore per farsi prescrivere da lui una politica di moderazione. Troppe (scriveva) sarebbero le persone da colpire, soprattutto se si dovesse punire anche gli apostati e coloro che hanno abbandonato il cristianesimo dopo averlo praticato: persone di ogni età, di ogni ceto e d'ambedue i sessi, nelle campagne come nelle città. Il sistema di moderata repressione sinora seguíto ha già dato buoni risultati: i templi, già deserti, sono piú frequentati; le solennità sacre sono festeggiate; le carni per i sacrifici trovano compratori. Il contagio potrà, quindi, essere arrestato e la gran massa dei traviati ricondotta sulla retta via, se si userà indulgenza verso i pentiti [15].

Plinio si faceva, forse, molte illusioni sull'efficacia del sistema da lui propugnato; ma era un magistrato filosoficamente educato, retto e buono, che per i cristiani sentiva piú pietà che odio, e a cui il fanatismo della persecuzione a oltranza sembrava altrettanto assurdo del fanatismo del cristianesimo intransigente. Per questo, decise di chiedere esplicitamente a Traiano, ben immaginando quello che gli avrebbe risposto, se, per i fanciulli, non si dovesse tener conto della loro età; se si dovesse perdonare a chi fosse stato bensí cristiano, ma avesse cessato di esserlo; e se il nome stesso di cristiano dovesse esser

punito, ancorché non accompagnato da alcuna colpa, oppure se si dovessero punire solamente le colpe che la voce pubblica associava al nome cristiano [16]. Tali domande sono formulate all'inizio della lettera, ma tutta la lettera è stata scritta in previsione della risposta che, nel pensiero del suo autore, implicavano.

Nella sua risposta Traiano approva l'operato di Plinio. Il problema (scriveva) è complesso, e la varietà dei casi particolari non consente l'applicazione di un criterio uniforme. Non si ricerchino i cristiani, come se si volesse farla finita con loro d'un colpo solo. Se sono denunciati e convinti di esser tali, debbono esser puniti. – Puniti, ben s'intende, con la pena di morte. – Coloro che negano di esser cristiani, debbono venir prosciolti, nelle condizioni adottate da Plinio nei suoi primi processi [17]. Ed è tutto. Traiano ha evitato di prendere in considerazione la separazione, proposta da Plinio, tra il nome di cristiano e i crimini che, nell'opinione popolare, andavano associati a esso. Mentre Plinio era proclive ad assolvere coloro che si professassero cristiani, ma non si fossero macchiati di alcuna colpa, Traiano, come già Tacito, risponde come se ritenesse che il nome realmente non fosse mai scompagnato dai delitti imputatigli. Non si avvedeva, però, che, prosciogliendo gli apostati, si contradiceva o assolveva dei criminali. Plinio era piú umano, piú veramente saggio; Traiano, piú politico, ossia, piú proclive a trattar la questione conforme al buon senso comune e all'opinione prevalente in quel momento storico. Per lui, il reato di ostinazione era incontestabile. Se egli ha compreso Plinio, ha potuto pensare che, dopo tutto, l'opinione comune non aveva tutti i torti considerando i cristiani come dei criminali e che questi, anche se non commettevano le nefandezze rituali e di altro genere attribuite loro, vivevano, pensavano, lavoravano contro le istituzioni romane. Dev'esser stata, infatti, la ragion di stato a impedirgli di prendere in considerazione la distinzione tra nome e delitti e la differenza di età: mentre Plinio era proclive a condannare solamente gli adulti che fossero pienamente responsabili. – Invero, si condannarono spesso donne, e, talvolta, adolescenti. – D'altra parte, lo stesso Plinio non diceva che sarebbero bastati pochi esempi per ricondurre la gran massa sul retto cammino? Analogamente, non si

potrebbe forse dire che Traiano si dimostrò alla fine piú moderato di Plinio, vietandogli di accogliere denunce anonime [18].

La verità dev'essere che entrambi facevan del loro meglio nella loro rispettiva posizione, ma che il problema era uno di quelli che eccedono l'ordinaria capacità, sempre relativa, della mente umana. Si trattava, infatti, di conciliare, senza violenza né rivoluzione, con un ordine stabilito che sembrava pienamente conforme alle esigenze della ragione un movimento che, sotto le apparenze di un'enorme follia, tendeva a instaurare un ordine nuovo e migliore. In simili casi, sono gli avvenimenti, piú che gli uomini, che segnano la via di un progresso sempre incompleto.

Il rescritto di Adriano a Minucio Fundano [19] s'ispira agli stessi criteri della lettera di Traiano a Plinio. L'imperatore vuole che il supplizio dei cristiani non sia concesso a dei semplici clamori popolari, ma che i processi siano istruiti nelle debite forme, con accusa regolarmente formulata, di cui il giudice esamini la fondatezza. Se l'accusa risulterà infondata, il delatore sarà punito. Ma se sarà provata, se l'accusato è cristiano, confessa di essere e dichiara di voler restare tale, dev'esser condannato a morte e giustiziato.

Di fatto, le misure di Traiano, di Adriano, di Antonino [20], non s'ispiravano a un sentimento di benevolenza verso i cristiani, ma a una preoccupazione di ordine, di moderazione, di saggezza politica. Non era nelle loro intenzioni di proteggere il cristianesimo, ma di tenerlo a freno e di reprimerlo con la minor violenza possibile. Ma questo non era, certo, per i cristiani, un regime di sicurezza: essi non avevano il diritto di esser tali e non erano al riparo né delle denunce né dell'odio popolare né dell'ostilità da cui potevan esser animati nei loro confronti certi magistrati municipali o imperiali.

Gioverebbe sapere se, da parte dei cristiani, ci fosse qualche tendenza a venir incontro a tale politica di relativa pacificazione, e se si cominciasse a mitigare quell' « odio del genere umano », di cui, secondo Tacito, furono convinti i màrtiri del 64. Non è certo nell'*Apocalisse* che si potrà trovare la minima attenuazione di tale sentimento. Il libro riflette la mentalità dei cristiani dell'Asia o, per lo meno, di una parte cospiscua di loro: di quelli che cercavano di animare e

sostenere la fede degli altri. Non solo l'autore vive pur sempre nella aspettazione immediata della *parusía*, ma vive altresí nella atmosfera del martirio: esso non sogna che persecuzione e morte. Nell'età in cui scrive, si fanno pochi màrtiri sulla terra, ma ce n'è già un certo numero in cielo; e l'avvenire prossimo appare come destinato a mettere a dura prova i credenti. Sembra che manchi ben poco perché il profeta consideri come eletti solo i màrtiri; ed esso dà l'impressione di credere che tutti i cristiani debbano perire di morte violenta. Esso vede in cielo molte anime imploranti dall'Eterno il castigo dei loro persecutori. « E a ciascuna di esse fu data una veste bianca », – il corpo di gloria, – « e fu detto di aspettare in pace ancora un po' di tempo, finché fosse al completo il numero dei loro conservi e dei loro fratelli, che dovevan esser messi a morte come loro » [21]. Nella visione del trionfo, coloro che han ricevuto l'impronta del sigillo del Dio vivente e che stanno ora in piedi dinanzi al trono di Dio e dinanzi all'Agnello, « sono quelli che vengono dalla gran tribolazione, e hanno lavato le loro vesti e le hanno purificate nel sangue dell'Agnello » [22]. Basta peraltro leggere la lettera alle sette comunità [23], con cui si apre la grande rivelazione, per accorgersi che tutti i credenti non erano al diapason dell'autore. Il quale ne geme, e rimprovera i tiepidi; osserva che in molti luoghi il fervore diminuisce e presenta delle defezioni. Sembra che Plinio, in Bitinia, abbia fatto, per lo meno, tanti apostati quanti màrtiri; ma quelli che impersonavano lo spirito della Chiesa non erano i rinnegati, erano coloro a cui Plinio rimproverava di ostinarsi in una superstizione eccessiva, erano i màrtiri e il loro profeta.

Giovanni e i suoi màrtiri non mostrano molta benevolenza verso Roma, anzi non sanno altro che augurarne la rovina. L'*Apocalisse* non fa che parlare delle calamità incombenti sul mondo pagano, persecutore dei figli di Dio. Roma è la Bestia abbominevole che il Drago ha suscitata contro Dio, il suo Cristo e i fedeli del Cristo. Satana costringe ad adorare la Bestia e la sua immagine, e tutti debbono ricever l'impronta della Bestia. La Bestia, che è Roma, è altresí l'imperatore; l'immagine che la gente è costretta ad adorare è quella dell'imperatore [24]. (Non dimentichiamo che Plinio costringeva i rinnegati a

bruciare incenso davanti all'immagine del sovrano). Ma gli angeli hanno proclamato nei cieli la fine dell'impero e il castigo degli idolatri. Uno di essi ha gridato: « È caduta, è caduta, la grande Babilonia, che ha abbeverato tutte le nazioni col vino dell'ira della sua fornicazione » [25]. E un altro ha proclamato: « Se qualcuno adora la Bestia e la sua immagine, e ne accetta l'impronta in fronte o sulla mano, berrà anche lui del vino dell'ira di Dio, che è stato versato puro nel calice della sua collera; e sarà tormentato nel fuoco e nello zolfo in presenza degli angeli e in presenza dell'Agnello. E il fumo del loro supplizio sale nei secoli dei secoli » [26]. Gli apostati sono avvertiti: essi saranno condannati con tutti gli idolatri al supplizio eterno. E, negli ultimi capitoli, prima di parlare del trionfo del Cristo e del regno dei Santi, l'*Apocalisse* si compiace di descrivere il castigo della grande meretrice [27].

Si vorrebbero avere documenti della stessa epoca ispirati a minor zelo per l'annientamento di Roma e del suo impero. Sfortunatamente, i testi del Nuovo Testamento che dimostrano un certo rispetto per l'ordine esistente e le autorità costituite sono di data incerta. Se la *Lettera ai Romani* fosse tutt'intera autentica, lo stesso Paolo avrebbe dato ai cristiani di Roma una lezione di verace rispetto e di sincera obbedienza verso le autorità politiche, istituite da Dio, come ogni autorità, per la protezione dei buoni e il castigo dei malvagi [28]. Ma tale saggio insegnamento è stato aggiunto piú tardi, ed è dubbio che risalga al primo secolo. Altrettanto si deve dire della *I Pietro*, in cui la stessa lezione è data in termini analoghi [29], con un commento che inviterebbe a riportarla press'a poco all'epoca di Plinio. L'autore, infatti, insiste non solo sull'obbligo rigoroso, ma anche sulla necessità relativa od opportunità per i cristiani di tenere una condotta irreprensibile, a causa delle calunnie di cui formano oggetto. E, a tal proposito, formula, dal suo punto di vista, la stessa distinzione tra il nome cristiano e i delitti che gli andavan congiunti nell'opinione popolare che abbiam già trovata in Plinio. « Se siete insultati per il nome del Cristo, beati voi!... Nessuno di voi abbia a soffrire come omicida o ladro o malfattore oppure come sedizioso. Ma se uno soffre come cristiano, non se ne vergogni, ma in tal nome glo-

rifichi Dio. Poiché siamo al momento in cui sta per cominciare il giudizio dalla casa di Dio; e, se comincia da noi, quale sarà la fine per coloro che non hanno obbedito all'Evangelio di Dio? » [30]. Cosí il castigo previsto dall'autore dell'*Apocalisse* colpirà un giorno gli increduli; ma il cristiano deve comportarsi lealmente verso le pubbliche autorità, anche se lo perseguitino.

La *I Timoteo* si spinge ancor piú oltre: « Io vi raccomando, dunque, prima d'ogni altra cosa, di fare suppliche, preghiere, intercessioni, azioni di grazie, per tutti gli uomini, per i re », – ossia, gli imperatori, – « e per tutti coloro che hanno autorità, affinché possiamo condurre una vita dolce e tranquilla con tutta pietà e decoro. Questa è una cosa buona e gradita agli occhi di Dio nostro Salvatore, che vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla cognizione della verità » [31]. Questo credente profondamente pacificato preferisce sperare nella conversione piuttosto che nella distruzione dell'impero. Analogamente, Clemente, terminando la lunga preghiera con cui si chiude la sua epistola, invoca tutte le benedizioni del cielo sui depositari della autorità imperiale, affinché usino del loro potere secondo la volontà di Dio [32]. Al tempo degli Antonini ci fu, pertanto, un'innegabile distensione della coscienza cristiana.

Gli stessi Evangeli e gli *Atti* risentono l'influenza di questa corrente di sentimenti rispettosi e moderati nei riguardi dell'autorità romana. Pilato vi è raffigurato di fronte a Gesú nell'atteggiamento realmente assunto da Plinio verso i cristiani. Vi è rappresentato come benevolo verso il Cristo non solo per allontanare dalla figura del presunto fondatore del cristianesimo ogni sospetto di ribellione contro l'impero, ma anche perché alcuni magistrati romani avevano tenuto una condotta piena di moderazione verso i cristiani, benché fossero costretti a condannarli da una giurisprudenza ufficiale sostenuta dal fanatismo popolare. Ora, ciò che poté dare ai cristiani tale impressione non furono la spaventosa avventura del 64 o le vessazioni di Domiziano, bensí quella specie di distensione, cosciente e riflessa, che si produsse nella politica imperiale dopo Domiziano. La parola attribuita a Gesú sul tributo dovuto a Cesare risponde all'esigenza di difendere i cristiani e di distinguerli dagli Zeloti giudaici [33]; ma è impossibile datare

tale finzione che potrebbe essere della stessa epoca della elaborazione sistematica del ministerio gerusalemitico nella tradizione comune dei Sinottici. L'apologetica degli *Atti* è informata allo stesso spirito delle lettere sopra citate: i poteri costituiti, tranne le autorità giudaiche, vi son rappresentati come indifferenti o benevoli alla causa cristiana; e il redattore non dispera di vedere un giorno la propaganda cristiana, secondo lui rispettosa dell'autorità romana, ottenere la stessa tolleranza di cui godeva il giudaismo. Il discorso all'Areopago non si perita d'insinuare che i pagani potrebbero, senza saperlo, onorare lo stesso Dio che i cristiani [34].

Su questo terreno conciliante si posero gli apologisti del secondo secolo, sebbene il regime di persecuzione continuasse a sussistere di diritto come di fatto, e minacciasse di colpire anche loro.

## III

L'impopolarità, per certi rispetti profondamente ingiusta, da cui era colpito il cristianesimo e la singolarità di una giurisprudenza che lo condannava per il sospetto di delitti di cui esso si sapeva innocente, non potevano mancare di suscitargli degli apologisti, il giorno nel quale esso disponesse di uomini capaci d'intrattenere il pubblico colto sulla situazione anormale creata ai cristiani dall'opinione comune e dall'autorità pubblica. Filosofi e letterati cominciavano, del resto, a occuparsi dei cristiani, e in modo per nulla benevolo. Giustino, l'apologista di cui parleremo tra poco, ebbe alle calcagna un filosofo cinico, Crescente [1], il quale voleva la sua testa, e finí con l'averla[1]. Frontone, il precettore di Marco Aurelio, accusava ancora i cristiani, in uno scritto pubblico, di darsi a banchetti di Tieste [2]; e stava per entrare in campo Celso [3], il quale doveva tentare di confutare quasi scientificamente la nuova religione, pur proponendo ai cristiani, per farla finita, una specie di compromesso.

Quasi nulla sappiamo dell'apologia presentata all'imperatore Adriano da un certo Quadrato. Fu evidentemente la moderazione degli imperatori a incoraggiare i cristiani a far valere le loro rivendi-

cazioni. Quadrato era, sembra, un profeta e viveva in Asia. Il tratto piú caratteristico della sua apologia, che è stato conservato da Eusebio[4], era la menzione di persone risuscitate da Gesú, alcune delle quali sarebbero state ancora in vita al tempo dell'apologista. Siccome la tradizione evangelica ignora questo gran numero di risurrezioni, non resta che ammettere che Quadrato esagerasse o avesse conosciuto tutti quei risorti solo in visione. Il suo tentativo apologetico fu motivato dalle angherie usate ai cristiani nell'ambiente in cui viveva.

L'apologia di Aristide, filosofo ateniese, fu indirizzata all'imperatore Antonino[5], probabilmente nei primi anni del suo regno (prima del 147). Dopo aver presentato come cristiana l'idea neoplatonica di Dio[6], Aristide confuta sommariamente le varie forme di politeismo; poi, parla del giudaismo, vero nella sua teologia e nella sua morale, ma che praticamente sarebbe un culto di angeli[7]; e, infine, espone le credenze e i costumi dei cristiani. Essi riconoscono un solo Dio, creatore del mondo, e osservano i suoi comandamenti, aspettando l'età in cui vedranno il Cristo e riceveranno il compimento delle sue promesse. La descrizione della vita dei cristiani presenta strette affinità con la parte etica della *Didaché* e con le dichiarazioni dei cristiani consegnate nella lettera di Plinio; e s'ispira in modo evidente a una catechèsi allora molto divulgata. Ma la cristologia è pressoché assente: Aristide si limita a dire che i precetti di Dio sono i precetti del Cristo, che i cristiani sono pronti a soffrire qualsiasi cosa per il nome del loro Cristo e che la loro suprema speranza è di vedere il Cristo. La sua preoccupazione è certamente quella di presentare il cristianesimo come un'elevata filosofia religiosa, che impone ai suoi adepti una morale irreprensibile. Quest'ultimo punto è da lui particolarmente sviluppato, in considerazione delle calunnie correnti contro i cristiani. L'attenuazione dei motivi escatologici potrebbe non essere involontaria, ma dipende anche dal fatto che l'attesa della *parusía* era divenuta meno febbrile e che l'attenzione dei fedeli si volgeva maggiormente verso le necessità e i doveri della vita presente.

Pure ad Antonino fu indirizzata, verso il 152, l'apologia di Giustino. Anch'esso faceva professione di filosofia, cioè « viveva da cit-

tadino del mondo, portando da una città all'altra il suo corto mantello e la sua parola indipendente »[8]. Era nato a Neapolis, in Samaria. Non fu mai un grande filosofo; ma conobbe diverse scuole, specialmente quella dei platonici, ed era un'anima inquieta, che restò profondamente impressionata dalla costanza dei màrtiri cristiani, di cui fu qualche volta testimone. Si istruí intorno al cristianesimo e vi aderí nel 133 circa, probabilmente a Efeso, dov'ebbe nel 135 un dibattito col dottore ebreo Trifone[9]. In séguito, si recò a Roma, dove sembra che abbia soggiornato a lungo. Continuava a portare il costume e ad avere gli atteggiamenti d'un filosofo, intrattenendo il pubblico intorno alla dottrina cristiana. Le filosofie di quel tempo erano dottrine di saggezza che tendevano a informare di sé e a disciplinare la vita, e alcune erano piú o meno imbevute di misticismo. Giustino scrisse molto, non soltanto per difendere la fede cristiana contro i pagani, ma anche contro le eresie gnostiche, che allora pullulavano, soprattutto contro Marcione. A Roma ebbe una discussione pubblica con Crescente, filosofo cinico, accanitamente ostile, come molti altri filosofi del tempo, ai cristiani, che, del resto, conosceva poco e male. Crescente, sconfitto nella disputa, avrebbe cercato di far condannare il suo avversario. Giustino abbandonò Roma, ma per tornarvi qualche tempo dopo, sotto Marco Aurelio. Avendo ripreso a insegnare, fu arrestato con altri cristiani, processato e condannato.

Con libertà tutta filosofica, Giustino, nella sua *Apologia*, parla davanti all'imperatore Antonino, il « pio », davanti ai suoi figli adottivi, Marco Aurelio, « filosofo », e Lucio Vero, davanti al senato e a tutto il popolo romano, « in difesa degli uomini di ogni stirpe, che sono ingiustamente odiati e perseguitati, essendo lui stesso uno di loro »[10]. Coloro che sono « veramente pii e filosofi » non devono mai giudicare secondo opinioni preconcette, ma secondo la verità. I cristiani vanno condannati solo per delitti comprovati, se ne hanno commessi, non per un nome che, per se stesso, non prova nulla né a favore né contro coloro che lo portano[11]. È vero che il nome di « cristiano » è rivendicato da sette che potrebbero non esser tutte irreprensibili: ragione di piú per condannare soltanto i delitti, e non il nome, portato in modo onorevole dalla maggior parte di coloro che se ne

fregiano [12]. I cristiani hanno perfettamente ragione di adorare soltanto Dio e non gli idoli e di considerare i sacrifici come inutili: essi sanno che l'idolatria è stata istituita dai « demoni maligni apparsi in antico »[13]. Socrate la confutò, e i demoni lo fecero condannare come ateo ed empio [14]; lo stesso fanno con i cristiani perché il Logos, che parlava per bocca di Socrate, « divenuto uomo e chiamatosi Gesú Cristo », ha istruito anche i barbari [15]. I cristiani sono atei « rispetto a tali supposti dèi », ma adorano e venerano il Dio sommamente verace, suo figlio Gesú Cristo « venuto da lui » e « l'esercito degli altri angeli buoni che lo accompagnano e gli sono simili » [16]. « Anche voi, sentendo dire che aspettiamo un regno, supponete, senza riflettere, che intendiamo parlare di un regno umano, mentre il nostro è il regno di Dio », nella vita eterna, convinti che Dio rimunera ciascuno secondo le sue azioni. È il pensiero di tale giudizio divino quello che rende i cristiani, « tra tutti gli uomini, i piú zelanti partigiani della pace ». Se tutti fossero compenetrati di una credenza cosí salutare, non ci sarebbero piú malvagi. « In verità sembra quasi che abbiate paura che tutti si comportino secondo giustizia e che non abbiate piú nessuno da castigare » [17].

A primo aspetto, può parere che Giustino si disinteressi dell'escatologia comune, benché conosca l'*Apocalisse* di Giovanni e, nel *Dialogo con Trifone*, professi persino il millenarismo [18]. Gli è che il *Dialogo* era destinato all'edificazione dei lettori cristiani, mentre l'*Apologia* fu scritta per l'edificazione dei lettori pagani. D'altra parte, anche nell'*Apologia*, l'attenuazione dell'escatologia apocalittica è piú apparente che reale: per Giustino, l'impero romano ha ancora poco da vivere, e gli imperatori non hanno nulla di meglio da fare che prepararsi al grande giudizio [19].

Giustino si diffonde a lungo sui precetti della morale cristiana, citando gli Evangeli con un'abbondanza sconosciuta in tutta la letteratura anteriore, senza dimenticare l'episodio del tributo a Cesare. Il commento a questo non è privo di fierezza. Poiché bisogna dare a Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio « noi adoriamo soltanto Dio; e, per il resto, vi rendiamo ossequio volentieri, riconoscendovi come sovrani e capi tra gli uomini e pregando perché, in-

sieme a regale potere, possediate anche saggio criterio »[20]. Giacché gli imperatori soggiaciono alla morte come tutti gli altri uomini, e saranno giudicati da Dio come tutti gli altri. E, a tal proposito, Giustino ricorda che gli uomini non muoiono interamente: appellandosi alla negromanzia, agli oracoli, alla discesa di Ulisse agli inferi e sforzandosi di dimostrare la verosimiglianza della risurrezione dei morti. Quanto alla fine del mondo per effetto di una conflagrazione universale, non è press'a poco la dottrina insegnata dagli Stoici[21]?

Il bravo apologista utilizza a suo vantaggio qualsiasi argomento. Quel che si racconta di Gesú, osserva, è simile a quello che è stato raccontato dei figli di Zeus, di Ermes, di Diòniso, di Èracle, dei Dioscuri, ecc. Ma tutte queste leggende sono opera dei demoni maligni e non offrono materia d'imitazione. In Gesú tutto è puro: esso è veramente verbo e messaggero di Dio, come Ermes; nato da Dio, in quanto concepito da una vergine, come Perseo; simile per il suo supplizio a Diòniso, e, per i suoi miracoli, ad Asclèpio[22]. Ma solo il Cristo possiede realmente i privilegi che il nome di figlio di Dio implica; mentre ciò che si racconta di quei presunti dèi è una caricatura immorale, foggiata prima ch'egli nascesse uomo tra gli uomini dai demoni maligni e da loro suggerita ai poeti[23].

Anche dopo la sua ascensione al cielo, anche di recente, si sono inventati falsi dèi: Simone è stato aiutato dai demoni a farsi onorare come un dio a Samaria, ha persino una statua a Roma[24]; dopo di lui, il suo discepolo Menandro, con la sua arte magica, ha tratto in inganno molta gente ad Antiochia[25]; e attualmente un tal Marcione, pontico, va insegnando che « c'è un altro dio superiore al creatore dell'universo »[26]. E, dopo aver ammonito che non bisogna confondere i veri cristiani con gli adepti di simili sette, Giustino continua l'apologia dei veri cristiani, contrapponendo la purità dei loro costumi alle dissolutezze dei pagani, senza esitare nemmeno a evocare il ricordo di Antinoo[27].

Si son sempre inventati degli dèi, se ne inventano tuttora: per lo meno Giustino crede di constatarlo. Ma ciò che questo passo presenta di piú istruttivo per il lettore moderno è il fatto che, tutto ben considerato, la mentalità di un cristiano, anche illuminato, del secondo se-

colo era meno lontana di quanto non si creda dalla mentalità dei suoi contemporanei pagani. Si comprende meglio cosí in quale atmosfera e sotto quali influenze si sia formato il mistero cristiano. La differenza sostanziale tra il cristianesimo e il paganesimo non sta tanto nella metafisica o nella teologia, che è anch'essa una mitologia, ma nell'ideale etico.

Segue, nell'*Apologia*, una lunga dissertazione sull'adempimento delle profezie ebraiche nella persona e nella storia di Gesú. Col piú ardito degli anacronismi, Giustino ricorda che il re Tolomeo aveva chiesto a Erode i libri ebraici per farli tradurre in greco [28]. Questa parte dell'*Apologia*, ripresa e completata nel *Dialogo con Trifone*, c'insegna soprattutto che, verso la metà del secolo secondo, la leggenda evangelica era ormai costruita, e cosí ben fissata che si poteva celebrare con candida sicurezza, come un'opera mirabile della provvidenza divina, la corrispondenza della leggenda con i testi biblici, donde era stata per la maggior parte ricavata dalla fede ingegnosa delle precedenti generazioni cristiane. L'argomentazione non era di tal natura da convincere i pagani colti, e non ha mai avuto efficacia probante altro che per la fede. Tuttavia, va tenuta presente per intendere il pensiero mistico del cristianesimo in quell'epoca. L'estrema ingenuità di Giustino appare manifesta nelle pagine in cui egli non esita a rinviare gli imperatori, per la nascita di Gesú, ai registri del censimento effettuato da Quirinio, di cui fa il primo procuratore della Giudea [29], e, per i suoi miracoli e la sua morte, agli atti compilati sotto Ponzio Pilato [30], come se tali registri e tali atti fossero conservati a Roma negli archivi dell'Impero.

Per non dare l'impressione di compiere, nella sua esposizione, un'omissione che potrebbe apparir sospetta, Giustino passa poi a descrivere i riti dell'iniziazione e del culto cristiano. Torneremo su questo punto nel prossimo capitolo. Notiamo qui soltanto che, secondo Giustino, siccome il battesimo era stato preannunciato dai profeti, i demoni ne han preso occasione per ordinare bagni e purificazioni dello stesso genere. Analogamente, essi hanno imitato il rito dell'eucaristia nei misteri di Mitra, in cui si ritrova, tra i riti dell'iniziazione, l'offerta di un pane e di un calice di acqua, accompagnata da

alcune formule ben note [31]. Giustino ha l'aria di sottintendere che tali formule non sono senz'analogia con i termini mistici di cui si è servito per spiegare il rito cristiano. Non riflette che simili raccostamenti potrebbero suggerire ad alcuni lettori un'idea poco favorevole della trascendenza assoluta del cristianesimo, soprattutto a chi dubita che i demoni abbiano avuto parte nell'istituzione dei misteri pagani.

Tuttavia, la conclusione è degna di un'anima sincera e coraggiosa: « Se (gli insegnamenti che abbiamo sottoposto al vostro esame) vi sembrano conformi a ragione e verità, rispettateli; se vi sembrano, invece, insensati, disprezzateli come insensati, ma non decretate già morte, come contro nemici, contro chi non è reo di nessuna colpa. Perché noi vi prediciamo che non sfuggirete al futuro giudizio di Dio, se perseverate nell'iniquità ». Per parte nostra, grideremo: « Si faccia quel che a Dio piace! » [32]. Segue, a titolo di *post-scriptum*, la copia latina del rescritto di Adriano a Minucio Fundano, interpretato dai cristiani nel senso che vietasse di punire i cristiani per la loro professione di fede, se non erano riconosciuti colpevoli di alcun delitto.

Si suol chiamare *Seconda Apologia* una specie di scritto complementare pubblicato qualche tempo dopo da Giustino, in occasione di tre condanne pronunciate contro dei cristiani dal prefetto di Roma, Urbico. Questa volta egli si rivolge direttamente all'opinione pubblica, parlando a dei fratelli in nome dell'umanità, per protestare contro le ingiustizie commesse, a Roma e dappertutto, dai magistrati in nome della legge. Egli discute, anzitutto, i tre casi verificatisi a Roma. Una donna cristiana, stanca di convivere con un marito intollerabile, aveva finito con l'inviargli il libello del ripudio. Il marito, allora, l'aveva denunciata come cristiana; e, avendo la donna ottenuto un rinvio per rispondere all'accusa, ottenne, per mezzo di un centurione suo amico, l'arresto di un tale, di nome Tolomeo, che aveva insegnato alla donna la fede cristiana. Tolomeo, invitato da Urbico a rinnegare il Cristo, si rifiutò di farlo e fu condannato a morte. Un cittadino, presente al processo, protestò contro tale sentenza; richiesto da Urbico se fosse cristiano, si confessò tale e fu súbito condotto anche lui al supplizio. E ugual condanna ebbe un terzo, che si fece innanzi per protestare [33]. Come si vede, sotto il pio Antonino e nella sede del

governo imperiale, l'autorità giudiziaria non aveva la mano leggera quando si trattava di cristiani.

Ricordati tali casi, Giustino si volge a metter in ridicolo, con singolare spavalderia, il *filopsofo* e *filokompo* [34], che sogna di procurargli una sorte analoga: Crescente. Agli spiritosi che gli chiedono perché i cristiani non si diano da sé la morte per raggiungere piú alla svelta il loro Dio senza procurar fastidi ai magistrati, risponde con dignità: Dio ci ha messi al mondo perché facciamo il bene, e davanti ai magistrati confessiamo di esser cristiani perché vogliam dire la verità [35]. E a chi gli obietta: « Perché Dio vi lascia perseguitare? », risponde osservando che il mondo è stato corrotto dagli angeli cattivi e dai demoni loro figli; ma che, per riguardo al seme dei cristiani, Dio tarda a effettuare la catastrofe universale, che annienterà angeli perversi e peccatori [36]. Alcuni chiedono: « Codesto, è proprio sicuro? ». E Giustino replica: se tali castighi non esistessero, non esisterebbe nemmeno Dio, oppure esso non si darebbe alcun pensiero degli uomini, e non ci sarebbe né virtú né vizio; bisogna seguire il Logos, verità e virtú, anche a prezzo della vita, e non l'errore e il vizio [37]. Quanto alle calunnie divulgate sui cristiani, sono invenzioni dei demoni per far condannare i discepoli del divino Logos. Voglia Dio che un giorno si comprenda dov'è la verità [38]!

Per il momento Giustino si affaticava inutilmente, e l'ingiusta legalità continuò a infierire contro i cristiani. Per quanto debole possa apparirci, sotto molti aspetti, la sua *Apologia*, essa s'ispirava a un profondo sentimento di umanità, e parlava il linguaggio della ragione. Il giudice, – fu ancora una volta Urbico, – che, verso il 165, condannò Giustino, mandò a morte un valentuomo, non un fanatico. Sotto Marco Aurelio, altri apologisti, – Melitone di Sardi, Apollinare di Ierapoli, Milziade, Atenàgora, – scrissero nello stesso senso, e non meno inutilmente per quanto concerne i risultati immediati. Ma in tal modo la letteratura cristiana conseguiva la pubblicità; e se la fede non si affermava e non si propagava per mezzo di tali apologie, per lo meno esse cominciavano a richiamare l'attenzione degli avversari e a indurli a rispondere in altro modo che con le denunce e i supplizi.

Il *Discorso veritiero* che, verso la fine dell'impero di Marco Au-

relio [39], Celso pubblicò contro i cristiani era tutt'altra cosa che una denuncia violenta o un programma di sterminio. Celso si dà ancora l'aria di considerare il cristianesimo come una superstizione ridicola, ma conosce abbastanza i cristiani per desiderarne la conversione piuttosto che lo sterminio. Non ripete le calunnie popolari; anzi, apprezza la morale evangelica e si mostra sodisfatto di ritrovare nel cristianesimo la dottrina del Logos; conosce sia i libri sacri comuni agli ebrei e ai cristiani sia i libri specificamente cristiani, a cominciare dagli Evangeli, e altri scritti, cosí del cristianesimo comune come delle sette gnostiche; e sa distinguere tali sette dalla grande Chiesa, benché, per lui, tutte le forme di cristianesimo meritino la stessa riprovazione [40].

Si direbbe che nel suo libro abbia voluto assumere netta posizione di antitesi alla dimostrazione tentata da Giustino movendo dalle profezie. Comincia, infatti, col far confutare il cristianesimo da un ebreo, ossia, riassume consapevolmente le obiezioni che i Giudei movevano ai cristiani circa il fondamento della loro fede, la messianicità di Gesú; poi, privato per tal modo il cristianesimo della sua base storico-teologica, confuta in blocco le due religioni, affermando contro gli apologeti del giudaismo e del cristianesimo la superiorità delle idee filosofico-religiose dei Greci e la loro anteriorità rispetto a quelle dei Giudei e dei cristiani [41]. – Tesi altrettanto discubile, per molti aspetti, di quella degli apologeti del cristianesimo. – Celso sottopone a una critica severa la leggenda evangelica, specialmente per quanto si riferisce alla risurrezione del Cristo, e osserva che essa è stata, da un Evangelio all'altro, costantemente ritoccata, per far fronte a obiezioni che non è riuscita a demolire [42]. Alla fine, chiede ai cristiani di rinunciare alla loro intransigenza, di accettare la religione comune, per non dividere lo stato, per non indebolirlo dividendolo [43]. In fondo, Celso permetterebbe volentieri al cristianesimo di vivere, a patto che si subordinasse, come gli antichi culti orientali, alla religione imperiale di Roma e di Augusto e tollerasse gli altri culti come forme legittime di religione. Sotto il rispetto filosofico e politico, nulla gli sembrava piú naturale, piú logico, piú necessario. Ma la vera forza del cristianesimo stava nella

sua intransigenza, che guardava al di là dell'impero romano, ed esso non avrebbe potuto rinunciarvi senza rinnegare se stesso e compromettere il proprio avvenire.

Va rilevato che non sembra che lo scritto di Celso abbia fatto sui dirigenti del cristianesimo maggior impressione che le apologie di Giustino e di altri sui dirigenti dell'impero romano e del pensiero ellenico. Gli scrittori cristiani di quel tempo non parlano di Celso. Nel 246, Origene venne in possesso, per un caso fortuito, del *Discorso veritiero* di cui ignorava l'esistenza, come, del resto, ignorava chi fosse lo stesso Celso [44]. L'opera di questi è arrivata alla conoscenza del mondo cristiano attraverso la coscienziosa confutazione di Origene. Cosí gli apologisti avevano cercato inutilmente di illuminare i persecutori; cosí Celso aveva cercato invano d'illuminare i perseguitati.

## IV

Intanto la persecuzione continuava. Per la gloria di Marco Aurelio si vorrebbe che Lione non avesse veduto, nel 177, scene di martirio paragonabili per orrore a quelle a cui assistette Roma, nel 64, per volontà di Nerone [1]. Esistevano allora una comunità a Lione, un'altra a Vienne, ancora recenti e poco numerose: i loro fondatori perirono nella persecuzione con una parte dei loro proseliti. Il gruppo lionese aveva qualche membro di origine asiatica o frigia, ma molti erano del paese. Governava la comunità in qualità di vescovo un vegliardo di novant'anni, Fotino, assistito dal prete Ireneo [2].

Come allora succedeva spesso, fu la passione popolare a mettere in moto le autorità. I cristiani erano malvisti dalla popolazione pagana, la cui immaginazione era sovreccitata dalle calunnie correnti intorno alle loro riunioni. Nell'assenza del legato provinciale, parecchi credenti furono tumultuariamente catturati e, dopo un breve interrogatorio da parte del tribuno della coorte e dei magistrati della città, provvisoriamente imprigionati. Tornato il legato, cominciò il processo; e súbito un notabile del luogo, Vezio Epagato, che aveva tentato di difendere gli accusati, fu arrestato, come cristiano,

in séguito alla sua confessione di esser tale. Intanto il processo continuava attraverso peripezie diverse, e si verificavano una decina di casi di apostasia [3]. Nuovi arresti vennero effettuati, sia a Lione che a Vienne; vennero imprigionati anche alcuni schiavi pagani di padroni cristiani, e questi schiavi, per paura e suggestionati dai soldati, « imputarono falsamente » ai cristiani « banchetti di Tieste, incesti di Édipo e altre cose che non si posson dire né pensare né credere mai possibili tra uomini » [4]. Ne risultò una cattiva impressione anche tra coloro che, per ragioni di parentela, avevano mostrato minor ostilità verso gli accusati.

Il legato e i soldati ne trassero un motivo di maggior accanimento nel cercar di strappare delle confessioni per mezzo della tortura: Santo, il « diacono di Vienne », Maturo, un neofita, Attalo di Pergamo, una giovane schiava, Blandina, diedero prova di un coraggio inflessibile. Blandina, soprattutto, meravigliò e stancò i carnefici che, durante un'intera giornata, si alternarono intorno a lei. Non capivano come la vita potesse sussistere cosí tenace in quel corpo esausto. Ancor meno capivano perché la paziente trovasse un misterioso conforto nel ripetere la dichiarazione contraria alla confessione da loro sollecitata: « Sono cristiana, e noi cristiani non facciamo nulla di male ». Anche Santo fu atrocemente torturato, a piú riprese; ma non si riuscí a ricavare da lui altro che queste due parole latine: « *Christianus sum* ». I quattro confessori, condannati alle fiere, furono inviati all'anfiteatro. Maturo e Santo, prima flagellati, poi trascinati dalle belve, infine installati su un sedile di ferro rovente, furono i primi a soccombere. Blandina, sospesa nuda a un palo, assorta nella preghiera, sembrava ai confratelli « rivestita del Cristo »; le belve non la toccarono. La folla reclamava a gran voce il supplizio di Attalo. Questi aveva già compiuto il giro dell'anfiteatro, quando il legato seppe che era cittadino romano. Fu allora ricondotto in prigione insieme con Blandina. Da parte sua, il legato pensò di consultare l'imperatore, preoccupato forse dell'andamento che prendeva la questione oppure perché, dopo le denunce degli schiavi, non osava assumersi la responsabilità di rilasciare gli apostati, che aveva trattenuti in carcere [5].

Il vescovo Fotino era morto prima del supplizio di Santo e di Maturo. Indebolito dagli anni e appena capace di reggersi in piedi era stato trascinato in tribunale tra i clamori della plebaglia infuriata. Dinanzi al giudice si comportò coraggiosamente. Interrogato dal legato chi fosse il Dio dei cristiani, rispose: « Se ne sarai degno, lo conoscerai ». Fu ricondotto in prigione sotto le ingiurie e i colpi della plebaglia; e due giorni dopo spirò. Altri confessori, piú giovani, gettati in una cella infetta, morirono prima del supplizio a loro riservato. Mentre si aspettava la risposta dell'imperatore, un profondo lavorío si svolse nella coscienza degli apostati. Questi sciagurati, trattenuti in carcere come sospetti di omicidio sacrilego e di stravagante impudicizia, si vedevano oggetto di disprezzo da parte dei pagani, di pietà da parte dei loro confratelli piú coraggiosi. Molti furono toccati dalla sincera compassione di questi, ebbero vergogna di se stessi e concepirono il fermo proposito di ritrattare la loro abiura.

Giunse finalmente la risposta di colui che gli storici moderni chiamano volentieri l'imperatore santo. Marco Aurelio, – o per ragioni politiche o perché non sapesse che cosa pensare dei pretesi delitti dei cristiani, ai quali del resto non rimproverava che la loro testardaggine [6], – rinnovava le prescrizioni di Traiano a Plinio: rilasciare i rinnegati, giustiziare coloro che si ostinavano nella loro fede. Era, appunto, il momento dell'anno in cui le deputazioni delle città della Gallia affluivano a Lione per le feste che si celebravano all'altare di Roma e di Augusto; nell'anfiteatro si davano dei giuochi; si potevano avere dei cristiani per le belve. Il legato condusse rapidamente a termine l'istruttoria: tutti i confessori che erano cittadini romani furono condannati alla decapitazione. Restavano i rinnegati, il cui processo non fu istruito insieme con quello dei confessori, senza dubbio perché le sentenze di proscioglimento fossero pronunciate a parte. Quelli che avevano ritrovato il coraggio della loro fede furono immediatamente aggiunti al gruppo dei condannati; prosciolti furono soltanto, dice la lettera in cui è narrata questa drammatica storia, « i figli della perdizione » [7].

All'interrogatorio pubblico era presente, incoraggiando con segni gli accusati, il medico Alessandro, nativo della Frigia, ma

da molti anni domiciliato nella Gallia. La folla, che si accorse della sua manovra, se la prese con lui per il fatto che molti rinnegati avevano confessato nuovamente il Cristo. Interrogato dal legato, si confessò cristiano e fu condannato seduta stante. Il giorno dopo, faceva il suo ingresso nel circo insieme ad Attalo, di cui il legato, per compiacere al popolo, aveva dimenticato la qualità di cittadino romano. Furono sottoposti a vari supplizi: Alessandro, assorto in Dio, morí senza pronunziare una parola; Attalo, arrostendo sulla sedia di ferro arroventato, diceva alla folla che si inebbriava all'acre odore della sua carne: « Questo sí è veramente un divorare uomini! Non li divoriamo noi gli uomini, né commettiamo alcuna malvagità »[8]. Blandina era stata riservata per l'ultimo giorno, insieme con un giovinetto di quindici anni, di nome Pontico. Ci fu una folla talmente priva di senso di umanità da interessarsi furiosamente al supplizio di quei due adolescenti. Essi furono eroici. Blandina incoraggiava come una sorella maggiore Pontico, in mezzo ai loro comuni tormenti. Pontico spirò per primo. Si sarebbe detto che fosse impossibile uccidere Blandina. Dopo le verghe, dopo le belve, dopo la sedia rovente, fu esposta avviluppata in una rete a un toro, che la scaraventò in alto piú volte. Finalmente essa morí [9].

Come se la rabbia degli uomini fosse piú difficile da placare di quella delle belve, si negarono ai sopravvisuti i resti dei màrtiri. I cadaveri di coloro che erano morti in carcere furono gettati in pasto ai cani, sotto rigorosa sorveglianza; quelli di coloro che erano morti nell'anfiteatro furono pure sorvegliati; e sei giorni dopo tutti i resti degli uni e degli altri furono bruciati, perché non ne restassero che le ceneri, e le ceneri furono gettate nel Rodano, perché non ne restasse nulla. « Risuscitino, ora! », dicevano ridendo coloro che avevano ordinato e coloro che eseguivano questa bella operazione [10].

Pagina unica, se non nella storia della prime persecuzioni, nella documentazione conservatacene. Pagina schiacciante per la memoria di Marco Aurelio, per quanto grande essa sia o appaia sotto altri aspetti. Marco Aurelio ha mantenuto in vigore, per ragioni politiche, la giurisprudenza enunciata nel rescritto di Traiano, che l'aveva sanzionata per le stesse ragioni. Ma non avrebbe potuto, lui, l'im-

peratore filosofo, il saggio dei saggi, il piú umano degli uomini del suo tempo, vedere i fatti come li aveva pur guardati una sessantina d'anni prima Plinio, sospettare quel che c'era di umano nel cristianesimo, sospendere degli odiosi e inutili massacrí? Dinanzi alla posterità, Blandina e Pontico lo accusano trionfanti. Le vittime innocenti di una legislazione brutale hanno vinto la sua alta ragione. Un'alta ragione, che si è dimostrata troppo angusta e imprevidente, imprigionata in quello che era il senso comune della gente colta di quell'epoca.

Marco Aurelio, dopo Traiano, dopo Adriano, dopo Antonino, continuò a considerare il cristianesimo come una calamità e una peste, una setta assurda e ribelle, anche se i suoi membri fossero, in generale, innocenti delle infamie attribuite loro dal volgo. Quegli uomini intelligenti e pieni di moderazione non discussero con se stessi i postulati o i pregiudizi sui quali si fondava la loro opinione. Ciò che credettero di vedere abbastanza chiaramente era che il cristianesimo era in contrasto con i principî sui quali riposava o sembrava riposare la società romana. Ma tali principî, non erano suscettibili di sviluppo, di miglioramento? Il cristianesimo era forse ancora lo stesso che al tempo di Nerone, prima della guerra giudaica? Non aveva, sin dalla fine del primo secolo, assunto un atteggiamento rispettoso verso l'autorità imperiale? Come si spiegava il crescente successo della nuova religione? Non dipendeva, in gran parte, dalla insufficienza delle altre? E se il cristianesimo conquistava tanti diseredati, tante anime inquiete, non era forse perché nella società romana c'erano veramente troppi diseredati e nelle dottrine correnti della religione ufficiale e della filosofia troppa incertezza, o troppa durezza, o qualche indigenza morale?

Di fatto, se gli Antonini non si dimostrarono cosí arbitrariamente crudeli come Nerone, o non furono dei persecutori risoluti e sistematici come Decio o Diocleziano, – sebbene si siano attenuti anche loro a un sistema, il quale rendeva possibili notevoli atrocità, – non fu per un sentimento di giustizia o di quasi benevolenza verso il cristianesimo; « fu, senza dubbio, per effetto della sdegnosa indifferenza che provavano per quei conflitti di sette o di dottrine, forse

perché confidavano eccessivamente nella resistenza delle altre sette o dello spirito filosofico » [11]. Essi facevano affidamento sulla forza dei culti antichi e nuovi che si eran docilmente subordinati alla religione imperiale, e contavano pure, stimavano di poter contare sulla forza del buon senso, divinità indefinibile di cui i filosofi si credono volentieri i sommi sacerdoti. Non si chiesero se l'intransigenza del cristianesimo non fosse anch'essa una forza e non racchiudesse in sé una coscienza di verità superiore e di eccellenza morale. Fu, in realtà, tale coscienza, principio animatore di un apostolato instancabile e caritativo, che rese il cristianesimo tanto rapidamente espansivo da rompere dovunque la diga oppostagli dal « buon senso » dei filosofi.

Un buon senso era nato, piú ricco di attrattive di quello di una ragione sapiente e aristocratica, il senso comune dell'eguaglianza cristiana; e una virtú meno aspra di quella degli Stoici: la pratica attiva della carità evangelica. I contrasti delle sette non impedivano alle comunità cristiane di formare, nella grande Chiesa, blocchi abbastanza compatti in cui regnava la piú stretta solidarietà. Lo si vedeva durante i processi di cristiani: si faceva a gara per confortare gli accusati, anche a rischio di condividere la loro sorte. Dopo il supplizio, dei cristiani erano ancora presenti per raccogliere le spoglie dei màrtiri e dar loro una degna sepoltura. La beneficenza era largamente praticata, organizzata. Le grandi comunità, come quella di Roma, possedevano già una cassa, regolarmente e abbondantemente rifornita, che provvedeva ai bisogni dei poveri. Giustino, – dopo aver descritto il rito eucaristico, l'àgape mistica e fraterna dei cristiani, centro della loro vita religiosa e focolare di mutua carità, – aggiunge: « Le persone agiate, che ne abbiano volontà, dànno a proprio piacimento quello che ciascuno vuole; e quello che cosí viene raccolto viene deposto dinanzi a chi presiede », – il presidente delle comunità cristiane, cioè il vescovo, – « ed egli soccorre gli orfanelli, le vedove, e chi è in bisogno per malattie o per qualche altra necessità, e chi è in prigione, e gli stranieri di passaggio », – i cristiani di altre comunità, che venivano ricevuti come fratelli, – « insomma, protegge quanti si trovano in necessità » [12]. Ciò posto,

è facile comprendere come il vescovo sia divenuto abbastanza rapidamente un personaggio autorevole e come la società di mutuo soccorso che egli dirigeva abbia visto i suoi adepti aumentare ogni giorno piú.

Aggiungiamo che, anche sotto l'aspetto dell'intelligenza e della ragione, il cristianesimo di un Giustino, di un Melitone, di un Ireneo era tutt'altro che da disprezzare. Era davvero inferiore alla filosofia di un Plutarco o di un Celso, e magari di un Marco Aurelio? E, per quanto concerne la sola razionalità delle idee e del sistema dottrinale, era proprio diverso da essa? L'essere supremo, la provvidenza sovrana, gli spiriti subordinati, la giustizia superiore e finale, il primato della coscienza morale non eran forse concepiti in modo abbastanza analogo, ma con maggior precisione e, – per quel che si riferisce alla morale pratica, alla vita familiare, alle relazioni sociali, – con una finitezza singolare? Il buon Giustino non aveva tutti i torti nel presentare il cristianesimo come una grande filosofia; e tale filosofia, ancora ai suoi primordi, ma attiva e piena di vita, aveva per sé l'avvenire.

Alla morte di Marco Aurelio, la vittoria del cristianesimo, sebbene dovesse realizzarsi a pieno solo un secolo e mezzo dopo, appariva già sicura, senza che nessuno tra i pagani lo sospettasse. I cristiani nella loro fede ne avevano il presentimento; non tardarono ad averne coscienza per il fatto della loro situazione reale nel mondo contemporaneo. Nel corso del sec. III, il paganesimo finí col divenire sempre piú una maestosa facciata, dietro la quale ascendeva il cristianesimo. – Cosí, oggi, il cristianesimo potrebbe esser divenuto la grande facciata, dietro la quale sale la religione dell'umanità. – Ciò che Costantino e i primi imperatori romano-cristiani lasciarono cadere o abbatterono non era piú molto vivo. Per questo, appena cessò di esser perseguitato, il cristianesimo diventò facilmente il padrone. Perché non ha ritenuto della sua esperienza primitiva la lezione ch'essa implicava nei confronti della radicale iniquità e della finale inutilità delle persecuzioni per delitto di opinione religiosa?

# NOTE

## I

[1] *Ann.*, xv, 44.

[2] *Atti*, xvii, 30-31.

[3] *Atti*, xvii, 32.

[4] *Ann.*, xv, 44. « Exitiabilis superstitio », da annoverare tra gli « atrocia et pudenda » che da ogni parte affluivano a Roma. Svetonio, – pur non mettendo la persecuzione dei cristiani in rapporto con l'incendio di Roma, – scrive del pari: « Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae » (*Nero*, xvi). Il carattere segreto delle riunioni cristiane forniva un pretesto all'imputazione di delitti infami; ma accuse analoghe avevan già corso in antecedenza contro gli Ebrei.

[5] « Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos, et quaesitissimis poenis affecit *quos per flagitia invisos vulgus christianos appellabat* » (« Perciò, per far tacere tali voci, Nerone mise sotto processo e condannò a raffinatissimi supplizi coloro che, già odiati per i loro riti immondi, il volgo chiamava Cristiani »).

[6] Cfr. E. Meyer, *op. cit.*, iii, p. 502.

[7] Tacito scrive: « Igitur primum correpti qui fatebantur » (« Si processarono dapprima quelli che confessavano...). Il complemento di *fatebantur* va stabilito per mezzo del contesto. Ma qualche riga prima Tacito parla dell'*exitiabilis superstitio* fondata da *Christus*; poco piú oltre dice che la gran massa dei cristiani fu condannata non tanto per l'incendio quanto come rea di *odium generis humani*. E. Meyer (*op. cit.*, iii, p. 507) dice che Tacito ha evitato apposta di precisare, perché si era proposto soltanto di mostrare come il processo per l'incendio fosse divenuto, nel corso dell'inchiesta, il processo del cristianesimo. Di fatto, i primi cristiani catturati furono arrestati come incendiari; quelli arrestati successivamente lo furono piuttosto come cristiani, senza che venisse stabilita giudiziariamente una distinzione tra le due categorie di accusati. Tuttavia, per quanto concerne i primi cristiani, il testo di Tacito ha un significato naturale solo in relazione con la confessione del delitto d'incendio. Resta da sapere che cosa valesse tale confessione, accompagnata da cosí numerose denunce. Il Reitzenstein (*Die hellenistichen Mysterienreligionen*, Leipzig-Berlin, 1927 [3], pp. 111-122) formula l'ipotesi, abbastanza attendibile, che, – siccome l'inchiesta venne condotta dalla polizia di Nerone nell'interesse dell'imperatore, – i primi arrestati fossero gli stessi spioni di cui la polizia si era servita in tale occasione. Analogamente, nel processo di Ottavia, ci fu un preteso complice per confessare a suo danno un adulterio che non era mai stato commesso.

[8] Punto trattato perfettamente dal Renan, *L'Antechrist*, pp. 154-155.

[9] Asserzione del Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris, 1906, i, p. 64.

[10] « Unde, quamquam *adversus sontes et novissima exempla meritos*, miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur ».

[11] *Ad Nationes*, i, 7.

[12] Cfr. E. Meyer, *op. cit.*, iii, p. 510.

[13] *Cor.*, v-vi.

[14] L'evocazione dei màrtiri romani giunge come conclusione di una lunga tirata sui tristi effetti della discordia e della gelosia nella storia dell'Antico Testamento, da Caino

sino a David (*Cor.*, IV). Poi, l'autore passa a parlare degli « esempi della nostra generazione », – ossia, della generazione cristiana, – e prende anzitutto in considerazione gli apostoli: « Pietro che, per un'iniqua gelosia dovette soffrire non uno o due, ma molti travagli e, resa così testimonianza (οὕτω μαρτυρήσας), conseguí il posto a lui dovuto nella gloria. Per la gelosia e la discordia Paolo mostrò come si consegua il premio della pazienza...; dopo aver insegnato la giustizia a tutto il mondo [tratto che sembra supporre la raccolta delle *Epistole*], giunto agli estremi confini dell'Occidente e sostenuto il martirio davanti ai governanti, si distaccò dal mondo e pervenne al luogo santo... A questi uomini che vissero santamente si aggiunse una grande moltitudine di eletti... ». Questo πλῆθος corrisponde alla *multitudo ingens* di Tacito; ma ciò non significa in modo certo che i due apostoli e la « moltitudine » siano periti nella medesima circostanza; il testo è troppo vago per autorizzare tale conclusione. Si tratta di un'occhiata retrospettiva ai màrtiri romani del tempo di Nerone. Neppure è il caso d'insistere sulla « gelosia » di setta come principio delle denunce. Cfr. H. LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom* [2], pp. 228-236.

[15] « Il 29 giugno 258 indica la traslazione nelle catacombe. Prima, non c'era alcuna festa di Pietro » (LIETZMANN, *op. cit.*, p. 122). La data indicata corrisponde alla persecuzione di Valeriano. Il Lietzmann ritiene che la traslazione sia avvenuta per render possibile intorno alle reliquie di Pietro e di Paolo un culto che non era allora possibile celebrare intorno alle tombe primitive.

[16] Cfr. LIETZMANN, *op. cit.*, p. 236.

[17] V. soprattutto *Rom.*, XV, 17-23.

[18] *Gal.*, II, 11; Cfr. *Atti*, XII, 17. Si è già visto (p. 183) perché l'autore degli *Atti* non parli del luogo dove si recò Pietro.

[19] Il lettore tenga presente quel che si è detto a p. 184 a proposito della *Lettera ai Filippesi*. Pietro potrebbe esser stato a Roma tra coloro di cui Paolo si lagna come più o meno ostili a lui. Il fatto è che l'autore degli *Atti*, – che ha fatto andare incontro a Paolo tutta la comunità romana per un omaggio unanime di simpatia, – non sarebbe stato punto proclive a segnalare, se le avesse conosciute, le divisioni, i partiti, le correnti diverse che possono esser esistite tra i fratelli di Roma al tempo di Nerone. Malgrado tutto, è temerario supporre con il MEYER (*op. cit.*, III, p. 508) che « la gelosia e la discordia », di cui parla Clemente a proposito di Pietro e di Paolo, possano alludere a denunce reciproche di cristiani ostili gli uni agli altri. Il solo particolare preciso concerne le denunce da parte di parenti pagani. Per quanto riguarda gli apostoli, si può pensare pure a denunciatori non cristiani, senza che sia necessario chiamare in causa specialmente i Giudei.

[20] *Rom.*, IV: « οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν » (« non vi do ordini come Pietro e Paolo »). Questo tratto mette la lettera di Ignazio al livello delle testimonianze di Clemente e di Dionigi di Corinto.

[21] In EUSEB., *Hist. eccles.*, II, 25. Dionigi, scrivendo ai Romani, diceva che le comunità di Corinto e di Roma erano state istruite l'una e l'altra da Pietro e da Paolo, ugualmente associati nel martirio a Roma.

[22] *I Pietr.*, V, 13. Marco è menzionato in questo passo; così pure Silvano (v. 12). Si è già visto come *Coloss.*, IV, 10 e *Filem.*, 24, presuppongano Marco a Roma, ma nell'ambiente di Paolo. Invece, Giovanni il presbitero (secondo Papia) faceva di Marco l'interprete di Pietro. Tutto ciò è abbastanza malsicuro.

[23] *Giov.*, XXI, 18-19 (semplice allusione in XIII, 36). Si tratta in questo passo del martirio e, a quanto sembra, del martirio sulla croce, senza indicazione di luogo; ma, data l'epoca tardiva della testimonianza, si può ritenere che l'autore pensasse a Roma.

[24] V. p. 20.

[25] *Ebrei*, XIII, 7.

[26] Forse prima della morte di Paolo. V. p. 241, n. 1 e *Les Actes des Apôtres*, pp. 949-950.

[27] Il LIETZMANN (*op. cit.*, p. 274) è favorevole alla tesi dell'autenticità dei luoghi tradizionalmente assegnati alla tomba di Pietro e a quella di Paolo.

## II

[1] EUSEB., *Hist. eccles.*, III, 5, 3 indica come primo soggiorno Pella, al di là del Giordano. Da notare che i cristiani giudaizzanti di tali regioni conservarono il nome di Nazorei.

[2] TACIT., *Annal.*, XIII, 32. Cfr. E. MEYER, *op. cit.*, III, p. 464, n. 2; DUCHESNE, *Hist. ancienne de l'Eglise*, I, p. 210.

[3] DUCHESNE, *loc. cit.*

[4] DUCHESNE, *loc. cit.* Il MEYER (*op. cit.*, p. 517, p. 554), – fondandosi su DION. CASS., LXVII, 14, – si attiene all'ipotesi del giudaismo. Ma bisogna tener conto delle iscrizioni cristiane, piú antiche delle leggende da lui ripudiate.

[5] Domiziano (secondo SUETON., *Domitianus*, XV), per trarre il maggior profitto possibile dal *fiscus judaicus*, considerò come aderenti al giudaismo anche coloro che ne seguivano i costumi, pur senza essere circoncisi.

[6] « Contemptissimae inertiae ».

[7] TACIT., *Hist.*, III, 65 75.

[8] V. il testo (PLIN., *Epist.*, X, 96-97) commentato da E. BABUT, in « Revue d'hist. et de littérature religieuses », 1910, pp. 289-305.

[9] « Cognitionibus de christianis interfui numquam; ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri ».

[10] Cfr. E. MEYER, *op. cit.*, III, p. 513.

[11] Chiariremo piú oltre il significato mistico dell'indicazione *ante lucem.*

[12] Con tutta probabilità, il *sacramentum* in questione è il giuramento pronunciato al momento del battesimo.

[13] « Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent ».

[14] « Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam ».

[15] « Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime, propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur. Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est: quæ videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat propre jam desolata templa coepisse celebrari, et sacra sollemnia diu intermissa repeti pastumque venire victimarum, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur. Ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit pœnitentiae locus ».

[16] Dopo il passo citato nella nota 9 si legge: « Nec mediocriter haesitavi: I Sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant; II Detur pœnitentiae venia, an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit; III Nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur ».

[17] « Actum quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerunt, secutus es. Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam praebeat, constitui potest. Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum

fecerit, id est supplicando diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex pœnitentia impetret ».

[18] « Sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent. Nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est ».

[19] EUSEB., *Hist. eccles.*, IV, 9.

[20] EUSEB., *Hist. eccles.*, IV, 26 (il testo citato in IV, 13 è apocrifo).

[21] *Apoc.*, VI, 11.

[22] *Apoc.*, VII, 14; XX, 4.

[23] *Apoc.*, II-III.

[24] *Apoc.*, XIII, 16-17.

[25] *Apoc.*, XIV, 8.

[26] *Apoc.*, XIV, 9-11.

[27] *Apoc.*, XVII-XVIII.

[28] *Rom.*, XIII, 1-7. Passo che serve di riempitivo, ma intercalato di proposito.

[29] *I Pietr.*, II, 13-17.

[30] *I Pietr.*, IV, 14-17 (III, 13-17).

[31] *I Tim.*, II, 1-4.

[32] *Cor.*, LXI.

[33] *Mc.*, XII, 13-17 (*Mt.*, XXII, 15-22; *Lc.*, XX, 20-26). V. *L'Evangile selon Luc*, p. 483. Il *logion* può esser stato concepito abbastanza presto nei gruppi giudeo-cristiani della Palestina, che non si associarono alla grande rivolta.

[34] *Atti*, XVII, 23-28. È, in fondo, quello che significa l'esordio, prendente abbastanza artificialmente le mosse dalla dedica di un altare « agli dèi ignoti ». V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 666-672.

III

[1] *II Apol.*, III, 1; XI, 2.

[2] MINUC. FEL., *Octavius*, IX, 31.

[3] Verso il 170-180.

[4] EUSEB., *Hist. eccles.*, IV, 3. Può esser lo stesso Quadrato menzionato in III, 37 e V, 17. Siccome i risuscitati sono associati ai guariti, forse si potrebbe vedere negli uni e negli altri solo un effetto di retorica.

[5] Eusebio si è ingannato facendo indirizzare tale apologia ad Adriano. Essa è stata ritrovata e ricostruita soltanto ai giorni nostri. V. R. HARRIS e A. ROBINSON, *The Apology of Aristides*, Cambridge, 1891; e HARNACK, *Chronologie*, I, pp. 271-273.

[6] Ricordi il lettore il discorso di Paolo all'Areopago (*Atti*, XVII, 27-28).

[7] Cfr. *Coloss.*, II, 16-19; *Atti*, VII, 53 (*Gal.*, III, 19).

[8] DUCHESNE, *op. cit.*, I, p. 205.

[9] Giustino stesso ha raccontato nel *Dialogo con l'ebreo Trifone* (II-VIII), forse con qualche abbellimento letterario) le fasi della sua esperienza religiosa.

[10] *I Apol.*, I.

[11] *I Apol.*, II-IV.

[12] *I Apol.*, V. Da notare che Giustino si accorda qui, in certo modo, con Celso, che, pur conoscendo la grande Chiesa, considera il cristianesimo come una congerie di sette portanti lo stesso nome, disputanti tra loro e accusantisi l'una con l'altra di delitti inconfessabili. ORIGEN., *Contra Celsum*, III, 12; V, 63.

[13] *I Apol.*, V. Qui Giustino parla conformemente alla dottrina del *Libro di Enoch* sugli angeli decaduti.

[14] *Ibid.*, V.

[15] *Ibid.*, v.

[16] *Ibid.*, vi. La menzione dello Spirito profetico, dopo gli angeli, è sospetta d'interpolazione. Cfr. Turmel, *Histoire des dogmes*, Paris, 1932, t. II, pp. 168-170.

[17] *I Apol.*, xi-xii.

[18] *Dialogo*, lxxxi.

[19] *I Apol.*, lxviii.

[20] *I Apol.*, xvii.

[21] *Ibid.*, xviii-xx.

[22] *Ibid.*, xxi-xxii.

[23] *Ibid.*, xxiii.

[24] L'immaginazione di Giustino ha lavorato, sembra, su un'iscrizione dedicatoria all'antica divinità *Semo Sancus*.

[25] *I Apol.*, xxvi, lvi.

[26] *I Apol.*, xxvi, lviii. In quest'ultimo passo, Giustino dice di Marcione: « Esso insegna ancor oggi... Molti, accettando la sua dottrina come sola vera, si fanno beffe di noi ».

[27] *Ibid.*, xxvi-xxix.

[28] *Ibid.*, xxxi.

[29] *Ibid.*, xxxiv.

[30] *Ibid.*, xxxv, xlviii. Taluno ha supposto che Giustino si riferisca a degli *Atti* apocrifi di Pilato, da lui conosciuti, ma esso parla di atti ufficiali e autentici, che non ha veduti. I rinvii agli atti di Pilato e ai registri di Quirinio son concepite negli stessi termini.

[31] *I Apol.*, lxvi.

[32] *I Apol.*, lxviii.

[33] *II Apol.*, ii.

[34] « Amico di rumore »; « amico di vanterie ».

[35] *II Apol.*, iii-iv.

[36] *Ibid.*, v-vii. Anche qui Giustino ripete la dottrina del *Libro di Enoch* sugli angeli decaduti e l'origine dei demoni.

[37] *Ibid.*, ix-xi.

[38] *Ibid.*, xii-xv.

[39] L. Rougier (*Celse*, Paris, 1926, p. 54) crede di poter indicare una data precisa: « l'estate del 178 ».

[40] Rougier, *op. cit.*, p. 368, pp. 390-391.

[41] *Ibid.*, pp. 376-385.

[42] *Ibid.*, p. 361, pp. 364-366.

[43] *Ibid.*, pp. 426-429.

[44] *Ibid.*, pp. 47-48.

## IV

[1] Relazione autentica e contemporanea nella lettera inviata dalla comunità di Lione a quelle d'Asia e di Frigia. Una copia di essa fu portata al vescovo di Roma dal prete Ireneo, insieme con delle lettere dei màrtiri concernenti i profeti di Frigia, ossia il Montanismo. La relazione del martirio è riprodotta in parte in Euseb., *Hist. eccl.*, v, 1-4.

[2] Non si sa se fosse oriundo dell'Asia. Ma il fatto che la relazione delle prove subíte dalla comunità lionese fosse indirizzata alle comunità d'Asia e di Frigia è per se stesso abbastanza significativo.

[3] Accadde cosí in tutte le persecuzioni, tranne forse in quella del 64, in cui non sembra che gli accusati abbiano avuto da scegliere tra la morte e l'apostasia.

[4] EUSEB., *Hist. eccles.*, V, 1, 15. Da notare che tali schiavi non cristiani, i quali non avevano assistito alle riunioni di culto, non sapevano che cosa vi accadesse.

[5] *Ibid.*,, V, 1, 44. Lo stesso caso di Plinio che ricorre a Traiano.

[6] Come Plinio.

[7] Merita di esser rilevato il modo come la lettera li caratterizza: « Coloro che non ebbero mai sentimento vero di fede, né senso della veste nuziale (*Mt.*, XXII, 11-13) né timore di Dio e che con la loro condotta infamavano la vera via: cioè, i figli della perdizione » (EUSEB., *Hist. eccl.*, V, 1, 48).

[8] EUSEBIO, *Hist. eccl.*, V, 1, 49-52.

[9] *Ibid.*, V, 1, 53-56.

[10] *Ibid.*, V, 1, 57-62.

[11] DUCHESNE, *op. cit.*, I, p. 115.

[12] *I Apol.*, LXVII.

## Capitolo Settimo

# IL MISTERO CRISTIANO E I SUOI RITI

Nei capitoli precedenti abbiamo solamente intravveduto, dietro la rapida propagazione e la persecuzione impotente, la vita intensa di quelle comunità che si sviluppavano in silenzio, si potrebbe quasi dire per vie sotterranee, sgretolando le fondamenta dell'impero. Sappiamo già che questa vita era quella di una religione profonda, che consisteva essenzialmente nel culto del Signore Gesú Cristo, morto e risorto, principe del secolo futuro. Bisogna ora vedere in che cosa consisteva quel culto, quale ne era precisamente il carattere. Vedremo nel prossimo capitolo come si definisse in termini dottrinali il mistero della salute che era simboleggiato dal culto e anticipato, in qualche modo, nel mistero della Chiesa: di questa singolare confraternita, che fu piú forte dell'impero romano, e gli sopravvisse.

## I

Il libro degli *Atti* ci rappresenta, in un quadro convenzionale e idealizzato, i primi credenti di Gesú gravitanti intorno al tempio di Gerusalemme, dove si recavano ogni giorno, ma radunantisi nelle loro case per frangere il pane in comune [1]. Parlavano di Gesú risorto, della sua prossima venuta; guarivano nel nome di lui i malati; e battezzavano, forse già in nome del loro Cristo, coloro che si con-

vertivano alla loro speranza [2]. Di fatto, sin da queste prime origini del cristianesimo, ci fu una fede mistica nel Cristo Gesú, un vincolo mistico tra i suoi fedeli, con riti di aggregazione e di comunione nei quali esso si esprimeva e si rafforzava. Prima ancora di diffondersi nel mondo romano, e di esser ripudiata ufficialmente e tenacemente dal giudaismo, la setta dei seguaci di Gesú possedeva già gli elementi di fede e di culto che dovevan permetterle di svilupparsi in una religione indipendente.

Aveva, anzitutto, la sua fede caratteristica: il Signore defunto, Gesú il Nazoreo, era risuscitato, Cristo asceso presso Dio, prossimo a tornare con il regno che aveva annunciato. L'ardore di tale fede dipendeva precisamente dal fatto che lo stesso Gesú l'aveva suscitata, che ne diventava sempre piú l'oggetto e il mallevadore, che la sua condizione celeste e la sua assunzione nella gloria sembravano rendere piú facile l'avvento del Regno. La fede cominciò col creare l'atmosfera di visioni e di speranze nella quale poi si rinvigorí per l'entusiasmo di una propaganda che non doveva piú arrestarsi.

Per tal via le speranze escatologiche del giudaismo, sino allora cosí fluide e cosí diverse, finirono col cristallizzarsi e incentrarsi e organizzarsi intorno a una personalità considerata ormai come d'ordine trascendente, sottratta all'inevitabile fallimento di tutte le avventure del messianismo violento. Giuda il Galileo, Teuda e l'Egiziano di cui parlano Giuseppe e gli *Atti*, i fanatici della grande rivolta, Bar Kokheba non lasciarono dietro a sé sette religiose che potessero continuare, in qualche modo, la loro opera. Giovanni il Battista, Simone il Mago e Gesú fondarono, invece, sette durature, che perpetuarono la loro memoria esaltandoli, giacché la loro morte non sgomentò ma piuttosto stimolò la fede dei loro seguaci. In fondo, il cristianesimo deve il suo successo al potente rigoglio di umanità che aveva in sé. Per chi lo consideri dall'esterno, lo deve all'insieme delle cause che apparentemente lo produssero. Cosí la tragica morte di Gesú e la sua improvvisa scomparsa ebbero, per la fortuna della sua idea, conseguenze quali non avrebbe potuto avere la sua morte naturale dopo una lunga prigionia. Analogamente, la forzata dispersione dei credenti ellenizzanti valse a lanciare la propaganda

cristiana nel mondo mediterraneo. E, infine, le stesse persecuzioni fecero molta pubblicità alla nuova setta, glorificata dai suoi màrtiri.

La fede in Gesú seppe svilupparsi grazie al suo stesso sforzo, al suo proprio interesse a magnificare il proprio oggetto. Gesú in cielo apparve súbito come il Figlio dell'Uomo che stava per venire, e di cui sino allora si era stati ben imbarazzati a determinare storicamente la personalità. Che l'adattamento fosse realizzabile, lo provano i fatti, e anche certe analogie. La nozione del Figlio dell'Uomo era una nozione perfettamente assimilabile, tant'è vero che in un passo del *Libro di Enoch* [3] vien riferita allo stesso Enoch. Essa fu di buon'ora applicata a Gesú e la troviamo già pienamente sviluppata nella tradizione giudeo-cristiana degli apocrifi clementini [4]. L'adattamento di essa a Gesú si effettuò in modo che non solo gli procurò la trascendenza e la preesistenza, ma riuscí a inquadrare la sua morte nell'oggetto principale della sua epifania terrestre, preludio del grande evento. Tuttavia, nei Sinottici, l'idea dell'avvento del Regno resta predominante, e Gesú non è tanto l'Uomo celeste incarnatosi per la salvezza degli uomini quanto il Cristo destinato a venire nella sua gloria, dopo aver sofferto la morte. E tale era il Cristo dei primi credenti. Era colui che aveva annunciato ai poveri il regno di Dio, promesso il perdono a tutti i peccatori pentiti, garantito l'imminente manifestazione della potenza divina a favore dei giusti. Vincitore della morte, e di già regnante nel cielo, stava per venire; era « colui che viene », e non c'era da « aspettarne un altro » [5]. Il piú antico simbolo della fede cristiana sembra contenuto nella formula aramaica *Maràn athà:* « Il Signore viene », oppure « Vieni, o Signore » [6].

Si diceva, infatti, « il Signore » [7] come si diceva « il Figlio dell'Uomo »; e l'uso della formula aramaica, sopravvissuto qualche tempo nella liturgia dei cristiani di lingua greca [8], attesta l'origine giudeo-cristiana del titolo dato al Cristo. È evidente che esso non fu attribuito, in senso religioso e cultuale, che a Gesú risorto; ma gli venne dato appena si credette in Gesú risorto in qualità di Cristo. Nulla era piú naturale, ma nulla era piú gravido di conseguenze, perché il titolo di *Signore* aveva un significato cultuale quale non

possedeva, almeno in egual misura, quello, propriamente teologico, di *Figlio dell'Uomo*. Nel cristianesimo di lingua greca, *Signore* era propriamente un nome divino; o, per meglio dire, fu un nome divinizzante, perché, da un lato, apparentava Gesú agli dèi dei culti misteriosofici, agenti di salute subordinati alla divinità suprema; e, dall'altro, perché gli elleno-cristiani che leggevano la Bibbia in greco applicarono al Signore Gesú molti testi dell'Antico Testamento nei quali « Signore » [9] stava per Iahvé, il nome ineffabile di Dio.

Il primo rapporto è bene sentito in un passo della *I Corinzi*:

> Perché se pur esistono dei cosidetti dèi,
>   nel cielo come sulla terra,
> Come ci sono molti dèi
>   e molti signori,
> Per noi c'è un solo Dio, il Padre,
>   da cui viene ogni cosa e per il quale siamo,
> E un solo Signore, Gesú Cristo,
>   in virtú del quale tutte le cose esistono e noi
>                                   [pure esistiamo [10],

Il mondo pagano di quel tempo conosceva molti signori ed eroi divini, al cui rango aveva innalzato Cesare, attribuendo anche a lui la qualità di Salvatore. Nel testo ora citato [11], Gesú non è Dio, e nemmeno un dio, è un signore divino. Come Signore, pur essendo inferiore a Dio, è al di sopra di tutte le creature, possiede il massimo di divinità compatibile con la condizione di essere creato, la pienezza della divinità appartenendo solo al Dio increato.

La meditazione dei testi biblici orientava il pensiero cristiano nella stessa direzione. Sin dai primi tempi, si meditò molto sul seguente passo dei *Salmi*:

> Il Signore (Iahvé) disse al mio Signore:
>   « Siedi alla mia destra,
> Finché abbia posto i tuoi nemici
>   come sgabello sotto i tuoi piedi » [12].

E lo si intese come riferentesi a Gesú risorto, assiso presso Dio, sul trono celeste. Allo stesso modo, Gesú fu proclamato « Figlio

di Dio » in un senso tutto diverso da quello in cui tale titolo può appartenere a ciascuno dei credenti:

> Il Signore mi ha detto: « Tu sei il mio Figliolo,
> oggi ti ho generato » [13].

Ma, per quanto grande e posto in alto, egli restava pur sempre vicino ai suoi fedeli, rimaneva con loro. Lo vedevano spesso. Stefano, si raccontava, lo aveva veduto ritto alla destra di Dio, durante un rapimento estatico in cui era stato assorto, mentre era interrogato dal sommo sacerdote [14]. Ma altri lo avevano veduto prima di Stefano, lo videro ancora dopo di lui. Come abbiam detto, di tali visioni la tradizione ne ha ritenute soltanto alcune, piú tipiche che reali, e presentate come prove della risurrezione. Esse attestano soprattutto la fede di coloro che le provarono, e la persuasione in cui vivevano i primi credenti di una perpetua assistenza del loro Cristo. Esso era là, invisibilmente presente, durante le preghiere, durante le riunioni della comunità [15], durante i pasti fraterni che si facevano in previsione e nell'attesa della sua venuta. Alcuni dicevano di averlo visto frangere il pane, e benedirlo [16]; e quando non lo si vedeva, si aveva per lo meno l'impressione della sua presenza, del suo spirito. A leggere gli *Atti*, si crederebbe che lo spirito di Gesú assistesse continuamente Paolo e i suoi compagni per allontanarli da un determinato luogo, per spingerli verso un altro: Gesú era davvero lo spirito familiare e protettore dei suoi fedeli [17].

Egli non tardò ad avere un giorno particolarmente consacrato a lui, « il giorno del Signore » [18]. Era il primo giorno della settimana, che, per molti pagani, era il giorno del sole. La domenica non venne consacrata a Gesú perché il Cristo sarebbe risuscitato in quel giorno; ma, al contrario, si credette e si raccontò che Gesú era risorto la domenica, perché questa era il giorno del Cristo risorto. Tutti cominciarono con l'ignorare il giorno e l'ora della risurrezione, per la semplice ragione che la risurrezione è materia di fede, e nessuno ne era stato realmente testimone. Molto tempo prima di raccontare che la tomba di Gesú era stata trovata vuota la domenica successiva

alla passione, si credette e s'insegnò che Gesú era sempre vivente a Dio, risuscitato. I racconti evangelici della risurrezione sono, in un certo senso e in una certa misura, il mito esplicativo della domenica cristiana. Lo sono per lo meno per la loro distribuzione: scoperta del sepolcro vuoto, la domenica, in tutti gli Evangeli; apparizioni collocate nella domenica, nel terzo e nel quarto [19]. La cena cristiana aveva luogo soprattutto di domenica; per questo alcune apparizioni sono a un tempo miti della domenica e miti della cena eucaristica, miti della risurrezione e miti della presenza del Cristo tra i suoi fedeli, il mito del Cristo presente ai suoi non essendo, in fondo, distinto dal mito del Cristo risorto. Si tratta, quindi, di sapere perché il primo giorno della settimana venne prescelto come giorno del Signore, festa del Cristo glorioso.

Osserviamo, anzitutto, che la scelta di un giorno era indispensabile. Il vincolo delle nuove comunità doveva essere l'àgape fraterna, come a Gerusalemme; ora, non si poteva pensare a organizzare la commensalità perpetua dei credenti e, nondimeno, si doveva fare in modo che la cena comune fosse abbastanza frequente. Il quadro settimanale, raccomandato dalla consuetudine giudaica e da una pratica che sotto l'influsso dei culti orientali tendeva a generalizzarsi, deve esser stato adottato senza bisogno di lunghe riflessioni. D'altra parte, il giorno piú indicato per il convito in memoria e in onore di Gesú glorificato era il primo giorno della settimana non perché veniva dopo il sabato, e perché si abbia avuto l'interesse di collegarlo in qualche modo a questo, ma semplicemente perché era il primo, perché era, e non soltanto per i pagani, il giorno principale, il giorno del sole [20], e perché sin da principio un'analogia fu scorta e spontaneamente ammessa tra il Cristo risorto, il Cristo glorioso e il sole, gli dèi solari, di cui riboccava l'Oriente. È necessario aggiungere che gli Esseni rendevano omaggio al sole sorgente, e che dovevano nutrire una certa predilezione per il giorno del sole? Non è meraviglia, quindi, che tale analogia si sia presentata spontanea ai Gentili convertiti e anche ai proseliti ebraici viventi fuori della Palestina, se non già nella stessa Palestina.

Il Cristo nella sua gloria celeste fu un essere di luce. Il Signore

che tendeva a divenire oggetto di culto e che era invocato nelle preghiere [21], il re che Dio rendeva partecipe della sua potenza e che doveva venire sulla terra, cinto di una maestà tutta divina, a organizzarvi il regno di Dio, apparteneva già, malgrado i suoi tratti ebraici, alla famiglia degli dèi celesti, e piú specialmente a quella degli dèi solari; e non è necessario cercarne la prova altrove che nello stesso Nuovo Testamento. A chi somiglia, infatti, il Cristo dell'*Apocalisse*, sul suo cavallo bianco, con il suo nome di mistero, gli occhi come fuoco fiammante, la spada che gli esce dalla bocca, i diademi folgoranti e il manto tinto di sangue [22]? Somiglia a un dio solare [23], a Mitra, che su alcuni bassorilievi è raffigurato a cavallo. E molto ci sarebbe da dire su questo Cristo apocalittico, con le sue sette chiese, le sue sette stelle, i suoi sette spiriti, che è il Santo, che è il Vero [24]. Esso ha l'aspetto di una divinità astrale, presiedente alle sfere celesti, come Mitra, come Attis e altri. Si è sentita, si è creata tale affinità per rappresentarsi il Cristo come signore dell'universo. Per tal modo, da profeta del regno di Dio, da Messia promesso a Israele, Gesú si convertiva in signore del mondo e dell'umanità. La comunicazione degli attributi era tanto piú facile in quanto gli dèi solari, quali dèi di luce, erano dèi di verità, dèi di giustizia [25], e, per questo aspetto morale del loro carattere, Gesú, identificato con il suo stesso ideale di giustizia eterna e di verità divina, li raggiungeva. Gesú per i cristiani era il sole di giustizia e di salute che si era levato sul mondo [26] e che ora regnava in cielo.

Ecco perché il giorno del sole fu il giorno del Signore e la domenica divenne il giorno del Cristo risorto. Quanto facile, dopo questo, era farne il giorno della risurrezione! A ciò si doveva arrivare, inevitabilmente, non appena fosse sorta l'esigenza di giustificare l'usanza cristiana della domenica o, meglio ancora forse, di coordinare in prove della risurrezione di Gesú le apparizioni del Cristo risorto. Quando l'autore del secondo Evangelio intraprese a dimostrare la risurrezione con le circostanze dell'inumazione di Gesú e la scoperta del sepolcro vuoto, pose la scoperta nel mattino della domenica, poco dopo il sorgere del sole [27]. Avendo avuto tale visione, non poté fare a meno di crederci: Gesú era dovuto risuscitare

il giorno del sole, con il sole levante. L'autore del terzo Evangelio pone, per le esigenze della prospettiva, tutte le apparizioni di Gesú da lui raccontate nella domenica della risurrezione e a Gerusalemme [28]. L'autore del quarto Evangelio fece opera ancor piú sistematica: segnalò due apparizioni del Cristo ai discepoli raccolti nel cenacolo, a porte chiuse, come per le àgapi rituali delle comunità cristiane, tutt'e due aventi luogo di domenica: l'una la domenica della risurrezione, l'altra la domenica successiva [29]. Si tratta, com'è evidente, delle prime domeniche della Chiesa, consacrate da una manifestazione del Cristo, perché si continui a celebrare tutte le domeniche nella sua invisibile presenza. Anche il veggente dell'*Apocalisse* ha la sua visione di domenica [30].

Contemporaneamente la domenica attirava a sé anche la grande festa della salvezza cristiana, la Pasqua, celebrata in origine nello stesso giorno della Pasqua ebraica: cosa abbastanza naturale, dato che i cristiani avevano continuato a celebrare tale festa, salvo a introdurre di buon'ora in essa la commemorazione della salute cristiana, realizzata per mezzo della morte del Cristo, vero agnello pasquale, come insegna il quarto Evangelio. L'usanza pasquale dei cosidetti *quattordecimani*, – che alla fine del sec. II era ancora seguíta dalle comunità dell'Asia e che papa Vittore volle condannare, – fu l'usanza primitiva delle comunità cristiane: fu, anzi, si può dire quella che era alla base della tradizione evangelica. Ma la gloria della domenica, e altresí una certa reazione contro le usanze ebraiche, condussero abbastanza presto a spostare la Pasqua cristiana nella domenica successiva alla Pasqua ebraica, che poteva cadere in qualsiasi giorno della settimana. Lo stesso *Evangelio degli Ebrei* canonizza l'osservanza pasquale delle comunità giudeo-cristiane, le quali celebravano la Pasqua la domenica mattina, dopo un digiuno che durava dal venerdí sera [31]. C'era una domenica solenne in cui si festeggiava la commemorazione della salute nella gloria del Cristo risorgente. I racconti della risurrezione son, dunque, divenuti il mito d'istituzione della Pasqua cristiana come della domenica cristiana.

Ascoltiamo a tal proposito l'apologista Giustino: « Ci raduniamo tutti insieme nel giorno del sole perché è il primo giorno, nel quale

Dio formò il mondo, trasmutando la materia e la tenebra », – nell'equinozio di primavera, il primo giorno del mondo essendo quello in cui Dio creò la luce [32], – e perché Gesú Cristo nostro Salvatore in questo stesso giorno risuscitò di tra i morti. Infatti, fu crocifisso nel giorno antecedente a quello di sabato, e in quello ad esso successivo, che è il giorno del sole, essendo apparso ai suoi apostoli e discepoli, diede loro gli insegnamenti che abbiamo esposti anche a voi, affinché li meditiate » [33]. Cosí dunque, al tempo di Giustino, e negli ambienti cristiani per i quali egli dà testimonianza, la domenica, e tra tutte le domeniche la domenica pasquale [34], la grande domenica, commemorava, insieme con la risurrezione del Cristo, la creazione della luce e del mondo e la rivelazione, fatta dal Cristo agli apostoli, della dottrina salutare. Essa era, perciò, la festa della luce, di ogni luce. Aggiungiamo che, assai presto, se non proprio sino dalle origini, i cristiani si rivolsero per pregare verso Oriente [35] e che tale usanza, interpretata come un omaggio al Cristo risorgente, derivò certamente dai culti solari orientali.

## II

Alcuni testi relativamente antichi presentano il battesimo come un'« illuminazione »[1] di cui (occorre dirlo?) Gesú è il sole. Un inno battesimale, citato nella *Lettera agli Efesini* [2] e in forma piú completa da Clemente Alessandrino [3], conteneva quest'apostrofe:

> Sorgi, o tu che dormi,
> e lévati dai morti,
> E rifulgerà a te il Cristo Signore,
> il sole della risurrezione,
> Generato prima dell'aurora,
> e che dà vita con i suoi raggi.

Inni come questo non vennero certo cantati, intorno ai candidati all'iniziazione cristiana, nei primissimi giorni del cristianesimo. Si è visto piú sopra come il piccolo gruppo dei credenti galilaici, che,

dopo la morte di Gesú, erano ritornati a Gerusalemme, annunciasse, insieme con l'avvento del Regno, Gesú risorto e battezzasse i suoi proseliti, come aveva fatto Giovanni il Battista e, probabilmente, lo stesso Gesú. Tale battesimo era soprattutto un lavacro di purificazione, e insieme un simbolo di pentimento e di cambiamento di vita, in vista del grande evento, che era atteso da un giorno all'altro. Ma il rito non tardò a divenire, lo si volesse o no, un rito di aggregazione alla società dei credenti di Gesú e a Gesú stesso, giacché implicava una professione di fede in Gesú come Messia venturo e già glorioso. Esso creava cosí una specie di vincolo mistico tra il fedele e il Cristo, sebbene, probabilmente, non si pensasse ancora a identificare misticamente quello a questi, come nei riti d'iniziazione ai misteri. Già il fedele apparteneva al Cristo, gli era in qualche modo consacrato; era battezzato « nel suo nome », sotto l'invocazione e il segno di Gesú Messia, per essere riconosciuto da lui nel giorno del giudizio [4].

Piú tardi, – sia per dissimulare l'origine battistica del rito, sia per accentuare la differenza delle due sette, sia a causa di un carattere veramente particolare assunto dal battesimo cristiano, – si fece strada negli animi l'idea di una differenza essenziale tra il battesimo di Giovanni, che sarebbe stato un semplice simbolo, e il battesimo cristiano, sacramento dotato di efficacia mistica, battesimo dello Spirito [5]. Particolare degno di nota: il libro degli *Atti* lascia capire che ci furono cristiani battezzati soltanto con il battesimo di Giovanni [6]; e sembra designare come battesimo di Giovanni, inferiore a quello verace del Cristo, il rito battesimale dei giudaizzanti [7]. Lo stesso libro, nel mito della Pentecoste [8], – in cui fa battezzare dallo Spirito il primo gruppo dei credenti, destinati a diventare, grazie al dono dello Spirito, gli apostoli della fede novella, – vuol significare che al battesimo cristiano si accompagna un'influenza sovrannaturale, l'infusione di uno spirito, dello Spirito di Dio o del Cristo, che s'impossessa del credente, lo fa parlare lingue diverse, spesso lo rende anche profeta e gli comunica, all'occasione, il potere di far miracoli.

Tale concezione del battesimo sembrerebbe in rapporto con il fervore di entusiasmo religioso, – e altresí con i fenomeni straordinari e

le alterazioni psico-fisiologiche che spesso lo accompagnavano, – caratteristico delle prime generazioni cristiane. Il rito giovanneo, il rito cristiano primitivo, ancora vicinissimo alle purificazioni legali dell'ebraismo, e conservato nella sua sobrietà originaria da alcuni gruppi di tendenze giudaizzanti [9], dev'esser sembrato ad altri, alla maggioranza elleno-cristiana, un rito privo di efficacia, come si supponeva, d'altronde a torto, che fossero state comprese le purificazioni legali. Tale l'acqua che si trovava nelle urne alle nozze di Cana, e che Gesú avrebbe trasmutato in vino [10].

Alla fine, per procurare al battesimo cristiano un adeguato mito d'istituzione, non si trovò nulla di meglio che far coincidere l'istituzione del battesimo spirituale con il battesimo d'acqua amministrato a Gesú da Giovanni: nel momento in cui Gesú uscí dall'acqua, i cieli si sarebbero aperti, la pienezza dello Spirito sarebbe scesa su di lui, consacrandolo figlio di Dio; ed egli si sarebbe manifestato cosí quale primogenito di Dio, perché nato dallo Spirito. Sul suo esempio, i fedeli, nell'immersione mistica, ricevevano lo Spirito che li rendeva anch'essi figli di Dio [11]. Maniera alquanto ingenua di riconoscere l'identità originaria dei due riti, nell'atto stesso in cui si pretendeva di mostrarne l'essenziale differenza. Piú tardi, si pensò di far prescrivere da Gesú risorto l'amministrazione del battesimo ai neofiti [12].

Gesú non istituí, propriamente parlando, la cena eucaristica, piú di quanto non abbia istituito il battesimo [13]. I pasti in comune dei primi gruppi cristiani di Gerusalemme, resi in certo modo necessari dalla condizione di questi, assunsero rapidamente un accentuato carattere mistico. Avevano già per se stessi, in virtú del costume giudaico, un carattere religioso. Infatti, se nella storia delle origini del culto cristiano c'è un fatto sicuro, è che l'eucaristia, « il rendimento di grazie », la cena caratteristica del cristianesimo, trasse origine dalle preghiere in comune che accompagnavano i pasti ebraici, dalle « grazie rese » a Dio per gli alimenti naturali da lui donati, specialmente per il pane e il vino: « Benedetto sia Colui che fa produrre alla terra il pane » e « Benedetto sia Dio che ha creato il frutto della vite » [14]. A tali preghiere in comune si riferiscono i racconti mistici della moltiplicazione dei pani [15] e dell'istituzione della cena [16]

giacché quelli relativi alla moltiplicazione dei pani sono già per se stessi un mito dell'istituzione del rito cristiano, con questa differenza che essi concernono una cena senza vino, la « frazione del pane », di cui parlano pure gli *Atti degli Apostoli* [17], mentre i racconti della istituzione della cena con pane e calice, essendovi connesso il simbolismo della carne e del sangue, si riferiscono alla cena mistica, commemorazione della morte di Gesú e mezzo di comunione con il Cristo morto e risorto.

La cena, pertanto, non fu sin dall'inizio un sacramento raffigurante misticamente nei suoi elementi la morte del Cristo, il corpo e il sangue di Gesú crocifisso. Il nome con cui la cena è designata negli *Atti*, « la frazione del pane », attesta abbastanza chiaramente che agli elementi del pasto non si annetteva alcun significato speciale. La coppa di vino non vi era per nulla indispensabile, e tutto induce a credere che spesso se ne sia fatto a meno. – Noi osserveremo che se n'è fatto a meno anche dopo che si cominciò a considerare la cena come simbolo della morte del Cristo. – E con la cena primitiva, caratterizzata essenzialmente dalla frazione del pane per il pasto in comune, sono in relazione i racconti della moltiplicazione dei pani [18]. Si è già visto pure come le principali apparizioni del Cristo risorto siano anch'esse simboli mitici della stessa istituzione: si potrebbe dire, miti della commensalità del Risorto con i suoi discepoli, con i credenti. I discepoli di Emmaus riconoscono Gesú dalla « frazione del pane » [19]. E nel supplemento dell'Evangelio giovanneo il Cristo risorto offre ai discepoli il pane e il pesce [20], come nell'episodio della moltiplicazione dei pani.

Tali miti ci rivelano il significato originario della cena. La quale, inizialmente, non implicava altro simbolismo che quello implicito nella partecipazione comune a uno stesso cibo, preso con il sentimento della invisibile presenza del Cristo venturo. Ma si può vedere nella *Didaché* come l'azione di grazie per i beni spirituali, per la speranza e il dono della salute, si sia insinuata nell'azione di grazie per il dono del nutrimento corporale e ne abbia preso il posto. Ecco l'« eucaristia » da pronunciare prima dell'àgape sacra, anzitutto sul calice:

Ti rendiamo grazie, Padre nostro,
per la santa vite di David tuo servo,
che a noi rivelasti per mezzo di Gesú tuo servo [21].
A te la gloria nei secoli [22].

« La santa vite di David » è certamente quella di cui parla il *Salmo* LXXX [23], interpretato misticamente come riferentesi alla Chiesa spirituale, vite di salute. Ed ecco ora l'« eucaristia » sul pane spezzato:

Ti rendiamo grazie, Padre nostro,
per la vita e la scienza [24]
che a noi rivelasti per mezzo di Gesú tuo servo.
A te la gloria nei secoli!
Come questo pane era disperso su per i monti,
e poi, raccolto, è divenuto uno solo,
Cosí si raccolga la tua Chiesa
dai confini della terra nel tuo regno.
Perché tua è la gloria e la potenza
per Gesú Cristo, nei secoli [25].

I versetti sul calice, i primi versetti sul pane corrispondono rispettivamente alle preghiere ebraiche « Benedetto sia Dio che ha prodotto il frutto della vite » e « Benedetto sia Colui che fa produrre alla terra il pane ». Ma il dono della « scienza e della vita » eterna ha preso il posto del dono del nutrimento. D'altra parte, la cena è un convito di iniziati al quale partecipano soltanto coloro che « sono battezzati nel nome del Signore », è « la cosa santa di cui il Signore ha detto che non bisogna darla ai cani » [26].

Nella *Didaché* sono indicate altre preghiere per la conclusione della cena, la quale, nella sua struttura, è ancora un pasto regolare e completo:

Dopo esservi saziati, renderete grazie cosí:
Ti ringraziamo, Padre santo,
per il tuo santo nome,
che hai fatto abitare nei nostri cuori,
E per la scienza, la fede, l'immortalità
che rivelasti a noi per mezzo di Gesú tuo servo.

A te la gloria nei secoli!
Tu, Signore onnipotente,
  creasti tutte le cose a gloria del tuo nome.
Cibo e bevanda desti da godere agli uomini
  perché ti rendano grazie;
Ma a noi elargisti cibo e bevanda spirituali, e vita eterna,
  per mezzo del tuo servo.
A te la gloria nei secoli!
Ricordati della tua Chiesa,
  per liberarla da tutti i mali
    e renderla perfetta nel tuo amore.
Raccoglila insieme dai quattro venti, la santificata,
  nel tuo regno, che per lei preparasti.
Perché tua è la potenza e la gloria nei secoli [27].

Qui sembra che gli alimenti naturali siano ricordati solo per far capire che i cristiani possiedono per il rendimento di grazie un soggetto migliore di quelli per cui i Giudei ringraziavano Dio. Lo stesso risalto è dato ai beni spirituali e alla Chiesa, ma nella prospettiva del grande evento. Infatti, súbito dopo troviamo un dialogo mistico di alto interesse, il cui posto reale sembra che dovesse essere dopo le prime benedizioni pronunciate sugli elementi della cena:

Venga la grazia, e passi alfine questo mondo!
– Osanna al Dio di David [28]!
– Se qualcuno è santo, si appressi;
  se qualcuno non lo è, faccia penitenza.
    *Maràn athá.*
– Cosí sia [29].

Chi presiede l'adunanza dei fedeli annuncia e invoca la venuta della Grazia, che sembra essere il Cristo stesso, di cui annuncia e invoca parimente l'avvento col misterioso « *Maràn athá* »; al tempo stesso, invita ciascuno a fare un esame di coscienza. E la folla risponde *Osanna* e *Amen* a Colui che deve venire, che già viene. Infatti, la presenza mistica di Gesú nell'adunanza anticipa la *parusía.*

Pertanto, l'eucaristia è già un mistero; ma è il mistero della speranza e dell'unità cristiane nel Cristo-spirito; non è il mistero commemorativo e comunicativo della morte redentrice; il pane e il contenuto del calice non sono ancora misticamente il corpo e il sangue di Gesú.

## III

Il pane e il vino hanno questo significato e questo valore mistici nella *I Corinzi*[1] e negli Evangeli; il battesimo ha un significato analogo nella *Lettera ai Romani*[2].

Sul cerimoniale del battesimo la *Didaché* è molto sobria. La parte morale del libro[3] si presenta come un'istruzione da dare al catecúmeno prima dell'amministrazione del sacramento: questa istruzione, che contiene solamente delle regole di condotta, può essere relativamente antica, sebbene i testi evangelici che accompagnano i precetti morali sembrino aggiunti in un secondo tempo ai precetti. Dei riti, dice semplicemente: « Dopo aver premesso tutto questo, – la catechèsi morale, di cui si è testé parlato, e di cui il catecúmeno prometteva di seguire i precetti[4], – battezzate nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo in acqua corrente ». Questa, tuttavia, non era indispensabile: « Se non hai acqua corrente, battezza in altra acqua; e se non puoi battezzare in acqua fredda, battezza in acqua calda ». « Battezzare » va inteso qui nel senso proprio della parola, nel senso di immersione totale. Infatti, si aggiunge: « Se non hai né dell'una né dell'altra », – in quantità sufficiente, – « versa tre volte sul capo » del catecúmeno « dell'acqua, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo ». Com'è evidente, la semplice abluzione può tener luogo dell'immersione perché l'acqua è un simbolo. Ma è permesso di dubitare che la formula trinitaria risalga all'inizio del sec. II.

Giustino è, sembra, il piú antico testimone datato di tale formula. « A tutti coloro (scrive nella prima *Apologia*[5]) che sono convinti e credon vera la dottrina da noi insegnata e professata e s'impegnano a vivere secondo le sue norme », – ricordare il giuramento di cui già parlava Plinio[6], – « noi insegniamo a pregare e a chiedere al Signore, digiunando, la remissione dei loro peccati anteriori, e preghiamo insieme a loro e insieme digiuniamo »[7]. – Anche la *Didaché* prescrive al catecúmeno di digiunare per un giorno o due prima del battesimo; a tale digiuno dovevano associarsi il battezzante e

altre persone [8]. – « Quindi, li conduciamo dov'è dell'acqua, e lí vengono rigenerati nello stesso modo in cui fummo rigenerati noi. Infatti, compiono allora un lavacro nell'acqua nel nome di Dio padre e signore di tutte le cose, e di nostro Signore Gesú Cristo, e dello Spirito santo ». Giustino spiega poi il carattere spirituale di tale rigenerazione; dice che il battesimo si chiama « illuminazione » [7], perché il battezzato ha lo spirito illuminato dalla dottrina; e sembra commentare la formula battesimale in base a una specie di simbolo, dichiarando che il Figlio è « Gesú Cristo, che fu crocifisso sotto Ponzio Pilato », e lo Spirito Santo, colui che « predisse per bocca dei profeti tutto quello che vien raccontato di Gesú » [9].

Giustino non cita mai espressamente il quarto Evangelio e vi si ispira molto di rado. Tuttavia, dà l'impressione di averlo utilizzato per descrivere la rigenerazione spirituale. Si leggeva, nel discorso a Nicodemo, la teoria del sacramento:

> In verità, in verità, ti dico:
> se non si rinasce dall'acqua e dallo Spirito
> non si può entrare nel regno di Dio [10].

In questa teoria della rigenerazione, l'acqua appare piú come principio o simbolo di vita che come elemento di purificazione. L'Evangelio giovanneo insiste altrove sulla virtú di quest'acqua viva, elemento di vita eterna, e rappresenta anzi il Cristo, nella sua incarnazione, come fonte perenne di quest'acqua viva e vigilante [11].

La *Lettera ai Romani* suggerisce un simbolismo mistico alquanto diverso, che sembra abbia esercitato minore influenza sull'ulteriore sviluppo della tradizione cristiana:

> Noi tutti che fummo battezzati in Cristo Gesú,
> nella sua morte fummo battezzati.
> Fummo dunque sepolti con lui
> per il battesimo nella morte,
> Affinché, come Cristo fu ridestato dai morti dalla gloria del [Padre,
> cosí anche noi procediamo in novità di vita.

Ché se noi fummo, per imitazione [12], associati alla sua morte
lo saremo anche alla risurrezione,
Questo ben sapendo:
che il nostro vecchio uomo fu con lui crocifisso
perché fosse annientato il corpo del peccato [13].

Qui l'immersione battesimale è un seppellimento mistico, in virtú del quale il cristiano è assimilato al Cristo morto e sepolto; e l'effetto di questa morte è che la nostra carne peccaminosa è pure crocifissa, morta e seppellita. Ma, come il Cristo per la virtú di Dio è risorto glorioso dalla morte, cosí il cristiano si risolleva dall'immersione battesimale risuscitato misticamente, intimamente, moralmente, attendendo la gloria della risurrezione per l'immortalità. Il battezzato è un uòmo nuovo, che è morto al peccato per vivere d'ora innanzi a Dio. Si vedrà piú oltre come questa concezione del battesimo si colleghi a un sistema generale e organico di gnosi mistica concernente l'economia del peccato e della redenzione. Invece di apparire, come nella teoria giovannea, quale simbolo e principio di vita, l'acqua è intesa qui piuttosto come simbolo di morte, tomba simbolica dell'uomo carnale, da cui uscirà l'uomo spirituale, senza che l'acqua sembri essere un agente dello spirito. Come tale, il battesimo sarebbe, per cosí dire, la condizione sacramentale, non il sacramento efficace della redenzione. Tuttavia, la condizione sacramentale non apparirà meno indispensabile e meno efficace, a suo modo, del sacramento di vita eterna, se alla teoria ora brevemente esposta si cercherà di adattare quel che si legge nella *I Corinzi* intorno al battesimo per i defunti [14]: il battesimo ricevuto da uno all'intenzione di un defunto potrebbe procurare a quest'ultimo gli effetti del battesimo amministrato a un vivente. Ma forse non è il caso d'insistere su questa particolarità, che un tempo godette credito ma che non è rimasta nella tradizione della Chiesa.

Il parallelo istituito in un altro passo della stessa lettera [15] tra i sacramenti del deserto, – battesimo degli Israeliti in Mosé nella nuvola e nel mare, specie di eucaristia nella manna celeste e nell'acqua scaturita dalla roccia, – appartiene, sembra, a un'altra gnosi,

probabilmente altrettanto antica della precedente, ma piú vicina alla gnosi giovannea:

> Non voglio infatti che ignoriate,
> o fratelli,
> Che i nostri padri furono tutti sotto la guida della nuvola,
> e tutti passarono attraverso il mare,
> Tutti in Mosé furono battezzati
> nella nuvola e nel mare;
> Tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale,
> e tutti bevvero la stessa bevanda spirituale,
> – Ché bevevano dalla roccia spirituale che [li] accompagnava [16],
> e la roccia era il Cristo; –
> Ma nei piú di loro Dio non si compiacque,
> ché furono abbattuti nel deserto...

I sacramenti cristiani non avrebbero preservato maggiormente dalla riprovazione finale i credenti che dovessero peccare cosí gravemente come gli Israeliti. Senza dubbio in tale passaggio omiletico non bisogna cercare un sistema saldo e coerente di teologia sacramentale. Ma esso non è orientato nello stesso senso del battesimo-sepoltura, e ammette la presenza dello spirito in tutti i sacramenti, non esclusi quelli del deserto, senza attribuir loro efficacia magica, giacché essi non salvano coloro che, dopo averli ricevuti, contravvengano ai precetti divini. Il principale interesse di questo passo è, forse, nel raccostamento del battesimo e dell'eucaristia come di due sacramenti connessi l'uno all'altro, talmente connessi che vengono trasferiti con lo stesso rapporto reciproco nell'Antico Testamento, dove non saremmo certo andati a cercarli.

Erano connessi in questa maniera nell'iniziazione cristiana, e Giustino lo attesta esplicitamente per l'età sua [17]. Súbito dopo il lavacro di rigenerazione (egli scrive), il battezzato è condotto dove sono adunati i fratelli. Vengon, allora, recitate delle preghiere in comune, sia per il battezzato che per i cristiani in generale, affinché congiungano alla conoscenza del vero la pratica del bene e conseguano la salvezza eterna. « Finite le preghiere, ci abbracciamo baciandoci gli uni con gli altri. Quindi, a colui che presiede ai fratelli viene portato del pane e una coppa di acqua [18] ed egli, prendendoli,

eleva una lode al Padre comune, nel nome del Figlio e dello Spirito santo [19], e pronuncia un lungo rendimento di grazie per tutti questi doni che ci ha elargiti». Evidentemente, l'eucaristia pronunciata sugli elementi del pasto è divenuta molto piú lunga che al tempo della *Didaché* [20]; ma anche per la ragione che non c'è piú il pasto in comune, fuorché simbolico, quale si attua con la semplice distribuzione e la pronta consumazione degli elementi sui quali è stata pronunciata la preghiera. L'adunanza, cioè, è divenuta tutta spirituale, e del pasto in comune non resta piú che il sacramento. «Quando [il presidente] ha terminato le preghiere e l'eucaristia, tutto il popolo che assiste gli risponde per acclamazione, dicendo: *Amen*». Dopo di che i «diaconi» distribuiscono a tutti i presenti gli elementi su cui è stata pronunciata l'eucaristia, e ne portano agli assenti [21].

L'ammissione alla cena è, quindi, una parte essenziale dell'iniziazione cristiana; ma la cena stessa non è, a sua volta, una parte del rito d'iniziazione e, a maggior ragione, non è, nemmeno, nelle sue origini, un'appendice o una parte del rito battesimale [22]. È piuttosto il rito degli iniziati; e il battezzato vi è ammesso solo in quanto è già cristiano per il battesimo. Lo stesso Giustino [23] ci dice che il servizio ordinario della cena domenicale si svolgeva nello stesso modo di quello già da lui descritto parlando del battesimo, salvo che, all'inizio si faceva una lettura piú o meno lunga delle «*Memorie degli Apostoli*», cioè degli Evangeli, e degli scritti dei profeti; dopo di che il presidente pronunciava un'esortazione, in forma di commento alla lettura, e infine i fedeli si levavano per le preghiere di supplicazione, la preghiera eucaristica e la comunione. La cena cristiana, – in origine pasto religioso, ma pasto vero e proprio, della comunità, – era divenuta, perciò, un rito puramente religioso e abbastanza complesso, in cui la liturgia principale delle comunità, il rito simbolico e sacramentale di comunione in un alimento, restava pur sempre l'elemento essenziale e dominante.

Giustino si sofferma abbastanza a lungo sull'argomento dell'eucaristia, spiegando perché vi siano ammessi soltanto i credenti battezzati e viventi conforme ai precetti del Cristo: «Come Gesú Cristo

prese carne e sangue per opera del Verbo di Dio, cosí il cibo sul quale si è celebrato il rendimento di grazie con il Verbo stesso della preghiera, e del quale si nutrono la nostra carne e il nostro sangue, divengono carne e sangue di Gesú incarnatosi »[24]. Per « preghiera del Verbo » Giustino intende l'eucaristia pronunciata da Gesú sul pane e il calice nell'ultima cena[25], non le cosidette formule dell'istituzione: « *Questo è il mio corpo* », « *Questo è il mio sangue* ». Solo molto piú tardi nacque l'idea di vedere in tali parole ciò che si è voluto chiamare la forma del sacramento eucaristico.

Si può leggere nelle « *Memorie degli apostoli* » l'istruzione data dal Cristo su questo soggetto della cena: « Gesú, preso del pane, rese grazie, lo spezzò e disse: « Fate questo in memoria di me. Questo è il mio corpo ». Parimente, preso il calice, rese grazie, disse: « Questo è il mio sangue ». E ne fece parte soltanto a loro ». Notiamo che Giustino non rinvia alla *I Corinzi*; egli non cita mai le *Epistole*, come se non conoscesse Paolo, che pur non poté ignorare del tutto, giacché conosceva molto bene Marcione. Le parole da lui citate come evangeliche sono approssimativamente conformi, per il pane, al testo ordinario di Luca, per il calice, a quello di Matteo[26].

Nel *Dialogo con Trifone*[27], Giustino, parlando dell'oblazione di farina di grano prescritta nella Legge[28] per il lebbroso purificato, scrive: « Era la figura del pane dell'eucaristia che, per memoria della passione da lui sofferta per gli uomini la cui anima è purificata da ogni perversità, Gesú Cristo nostro Signore ci ha prescritto di consacrare, affinché rendiamo al tempo stesso grazie a Dio di aver creato per l'uomo il mondo con tutto quel che contiene, di averci liberati dal male in cui eravamo caduti, di aver definitivamente abbattuto i principati e le potenze[29] per mezzo di Colui che ha sofferto conforme alla sua volontà ». E in un altro capitolo[30], commentando il testo di Isaia[31]: « Pane gli sarà dato, e l'acqua[32] gli sarà costante », Giustino osserva che tale profezia concerne « il pane che il nostro Cristo ci ha prescritto di consacrare in memoria della sua incarnazione e delle sue sofferenze per i credenti, e il calice che ha prescritto di consacrare con azione di grazie in memoria del suo sangue ». Cosí la cena cristiana era ormai considerata, in virtú dell'istituzione evangelica, come una

commemorazione mistica della morte di Gesú, un rendimento di grazie per la redenzione da lui operata con la sua morte, che si aggiungeva a quello reso a Dio per il beneficio della creazione [33], e come una partecipazione mistica, una comunione alla carne e al sangue del Verbo incarnato.

Non fu certo d'un solo tratto, bensí per effetto di un lavoro lungo e complesso del pensiero cristiano e di una vera e propria evoluzione della liturgia che, – dal semplice rendimento di grazie pronunciato sul pane e il vino, quando non lo era sul pane e l'acqua [34], – si giunse alla pratica e all'idea di un pasto puramente religioso, simbolo abbastanza artificiale di un sacrificio unico, immagine della Passione salutare, sacramento della comunione con il Salvatore morente, comunione ch'era un pegno d'immortalità. L'assimilazione del battezzato al Cristo morto non mise mai realmente radici nella tradizione cristiana; la comunione con il Cristo crocifisso, mediante la partecipazione alla cena del Signore, divenne il centro del culto del Signore. Cosí la intese Giustino; cosí l'aveva trovata, sebbene il compimento finale non debba esser avvenuto gran tempo prima di lui.

## IV

Rispetto a tale tradizione considerata come apostolica il quarto Evangelio ha una posizione molto particolare. La relazione dell'ultima cena di Gesú è, in esso, quella di un'eucaristia nella quale mancano le parole essenziali alla tradizione testé analizzata [1]. Con la sublimità che si addice alla sua personalità, il Cristo vi tiene il posto del presidente dell'adunanza di fedeli di cui parla Giustino; ma lo tiene da sovrano mistagogo che, avendo compiuto lui stesso l'opera della salute, loda Dio per tale compimento. Egli insegna, prega, rende grazie; celebra la cena dell'amore divino, dell'unione dei fedeli in Dio e nel Cristo, che muore per loro; ma non fa parola del pane e del vino o del rito commemorativo da celebrare in avvenire. La duplice serie di istruzioni [2], che troviamo nell'edizione canonica del quarto Evangelio, appare informata a uno spirito tutto eucaristico; e soprattutto

la lunga preghiera finale [3] è stata messa in bocca al Cristo come istitutore della salute e come primo celebratore del mistero eucaristico in cui si commemora la sua morte salutare.

> Padre santo, conservali nel nome tuo,
> quelli che tu mi hai dato,
> perché siano uno come noi...
> Non chiedo che tu li tolga dal mondo,
> ma che li custodisca dal Malvagio...
> Per loro io santifico me stesso,
> perché siano anch'essi santificati in verità...
> E io, la gloria che mi hai dato,
> l'ho data a essi,
> Affinché siano uno
> come noi siamo uno,
> Io in essi,
> e tu in me,
> perché siano perfetti in unità,
> Perché conosca il mondo
> che tu mi hai mandato,
> E che li hai amati
> come hai amato me.
> Padre, quelli che mi hai dato,
> voglio che dove sono io
> anch'essi siano con me,
> Perché vedano la mia gloria,
> che tu mi hai dato,
> Perché mi hai amato,
> da prima della creazione del mondo.
> Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto,
> ma io ti ho conosciuto;
> E anch'essi han conosciuto
> che tu mi hai mandato.
> E ho rivelato loro il tuo nome
> e lo rivelerò,
> Perché l'amore di cui mi amasti sia in loro,
> e io in loro [4].

Perché mai questo passo ispirato a un cosí elevato misticismo, un passo che si vorrebbe citare per intero, non potrebbe esser stato declamato per la prima volta, il giorno di Pasqua, in nome del Cristo,

da un profeta cristiano, in una di quelle comunità d'Asia, nelle quali la Pasqua cristiana, coincidente con la Pasqua ebraica, celebrava la morte redentrice e trionfante di colui che era l'Agnello di Dio?

Sembra che, nella tradizione del quarto Evangelio, l'istituzione della cena sia fatta risalire alla moltiplicazione dei pani [5]. Noi sappiamo, infatti, che tale miracolo è uno dei piú antichi simboli mitici della cena cristiana; e non è meraviglia che l'Evangelio efesino lo presenti come istituzione simbolica dell'eucaristia. Nella prima parte del discorso sul pane di vita [6], questo pane simbolico è, in verità, Gesú stesso, ma non in quanto misticamente presente nel pane che sarebbe il suo corpo. Come il pane è la vita del corpo, come la manna fu la vita degli Israeliti nel deserto, cosí Gesú, per coloro che credono in lui, è la vita, una vita eterna.

In verità, in verità io vi dico:
Mosé non vi ha dato
il pane del cielo.
Il Padre mio vi dà
il pane del cielo,
quello vero.
Ché il pane di Dio
è quello che discende dal cielo
e dà vita al mondo...
Sono io il pane della vita:
chi viene a me
non soffrirà fame;
Chi crede in me
mai avrà sete...
Sono io il pane vivente
disceso dal cielo;
E se alcuno mangia di questo pane,
vivrà in eterno [7].

Fin qui Gesú ha spiegato come egli sia il principio della vita eterna per chi creda in lui. Il pane è, dunque, un simbolo, una figura della salute spirituale, della salute che Gesú offre e garantisce. Ma non perciò è un pane puramente metaforico; giacché nella glosa sul pane di vita l'autore si riferisce al pane della cena, a cui attribuisce un

significato mistico analogo a quello annessogli dalla *Didaché*. Il vero pane di vita, sul quale si rendeva grazie nella cena cristiana, è il Cristo, con la vita che dà al credente. Il discorso è pur sempre eucaristico, ma nel senso della *Didaché*.

Il séguito del discorso di Gesú [8], che ha l'aspetto di un'aggiunta, raggiunge, invece, la tradizione presentata da Giustino come quella degli apostoli:

E il pane che io darò,
è la mia carne,
per la vita del mondo...
In verità, in verità vi dico:
Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo
e non ne bevete il sangue,
non avete vita in voi.
Chi mangia la mia carne
e beve il mio sangue
ha vita eterna... [9].
Perché la mia carne è vero cibo
e il mio sangue vera bevanda.
Chi mangia la mia carne
e beve il mio sangue
dimora in me, e io in lui...
Lo spirito è quel che vivifica,
nulla giova la carne:
Le parole che vi ho dette,
sono spirito, e sono vita... [10].

Questo passo è presentato alla stregua di un commento di quello precedente, di una spiegazione data da Gesú ai discepoli, mentre quel che è stato detto prima del pane è considerato come destinato a stupire i Giudei [11]. Tuttavia, dev'essere l'autore di tale asserzione colui che specula intorno al significato mistico del pane e del calice eucaristico in quanto carne e sangue del Cristo [12]. Secondo lui, essi sono veramente tali, ma vanno intesi misticamente, spiritualmente; commemorando nella cena la morte del Cristo, non è carne quella che si mangia né sangue quello che si beve, ma si partecipa allo spirito di Dio e del Cristo. Alta lezione, che i teologi dell'età di ferro cessarono di comprendere.

Lo stesso carattere di sovrapposizione si nota pure chiaramente nel racconto eucaristico della *I Corinzi* [13] e nei Sinottici [14], sebbene nella prima la lezione eucaristica appaia composta d'un getto, mentre nei Sinottici la relazione delle parole simboliche appare un'aggiunta. D'altra parte, la lezione eucaristica dell'epistola appare come primitiva rispetto a quella della compilazione evangelica ed è completata, nella stessa lettera, da un altro passo [15] nel quale la partecipazione alla cena è paragonata ai sacrifici pagani e la cena stessa assimilata a un pasto sacrificale. Quest'ultimo passo implica l'idea della cena suggerita dal racconto della sua istituzione; onde conviene esaminare anzitutto questo.

Sembra che i Corinzi, pur osservando le « tradizioni » del loro apostolo, considerassero la cena come un pasto ordinario, che ciascuno consumava a suo talento, senza curarsi del vincolo di comunità fraterna [16]. Per correggerli di tale abuso, Paolo avrebbe ricordato loro in quale maniera la cena fosse stata istituita dallo stesso Cristo:

> Perché questo io appresi dal Signore,
> e questo trasmisi a voi,
> Che il Signore Gesú, la notte in cui fu tradito,
> prese del pane e, rese grazie, lo spezzò e disse:
> « Questo è il mio corpo, per voi;
> fate questo in mia memoria ».
> Cosí anche il calice, dopo aver cenato, dicendo:
> « Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue;
> fate questo, ogni volta che berrete, in memoria di me ». [17]

Nella cena, perciò, si ha una commemorazione sacra della morte del Signore, « fino a che egli venga »; parteciparvi indegnamente, è lo stesso che mangiare e bere la propria condanna; tutto, pertanto, in essa deve procedere con ordine [18].

Sarebbe singolare che Paolo fosse stato obbligato a ricordare una simile istruzione ai Corinzi, ove l'avesse già realmente impartita loro; singolare che l'abbia presentata loro come una rivelazione fattagli dal Signore [19]; singolare che simile dottrina, che implica una teoria della redenzione per il sangue di Gesú, e che collega artificialmente tale teoria alla benedizione usuale del pane e del vino, si sia affer-

mata sin dalla prima generazione cristiana, quando si viveva ancora nell'attesa immediata della *parusía*. D'altra parte, è significativo che si sia tenuto conto di tale attesa: la pretesa visione di Paolo è stata concepita nel quadro di un racconto dell'ultima cena, nel quale dominava la preoccupazione del grande evento. Per questo, di esso è fatta esplicita menzione:

> Ché ogni volta che mangerete di questo pane,
> e berrete di questo calice,
> Voi annunciate la morte del Signore,
> fino a che egli venga [20].

L'economia della cena mistica non esigeva in alcun modo tale richiamo alla *parusía*, che qui, del resto, non appare piú cosí imminente come alla prima generazione cristiana. Esso è stato fatto perché imposto da una tradizione del rito eucaristico già consolidata. È, dunque, permesso di rilevare che la commemorazione mistica della morte salutare, la comunione mistica con il Cristo crocifisso, si è sovrapposta alla idea della cena come anticipante il banchetto degli eletti nel regno di Dio, qual'è raffigurata nelle parole consegnate nella piú antica tradizione sinottica:

> In verità vi dico
> che piú non berrò
> del succo della vite,
> Fino al giorno
> in cui lo berrò nuovo
> nel regno di Dio [21].

La relazione della cena mistica, che troviamo nella *I Corinzi*, appartiene all'evoluzione del mistero cristiano, a uno stadio anteriore bensí a Giustino, anteriore altresí alla redazione canonica dei primi tre Evangeli, ma notevolmente posteriore a Paolo e all'età apostolica. Dev'essere del periodo in cui il pasto in comune stava trasformandosi in un semplice atto liturgico; e tende consapevolmente ad attuare, richiamandosi all'autorità apostolica, tale trasformazione. Al tempo di Giustino la trasformazione era già compiuta; lo era pure al tempo

di Marcione; lo era anche in Bitinia sin dal tempo di Plinio, ma solo da pochissimo tempo, e in parte per effetto degli editti imperiali concernenti le associazioni. La lezione sulla disciplina della cena dev'esser stata composta in quel tempo, in un ambiente in cui si conservava il ricordo di Paolo.

Il senso della cena intesa cosí è spiegato in un'istruzione contro la partecipazione ai pasti sacrificali dei pagani [22].

> Il calice di benedizione, che noi benediciamo,
> non è forse comunione con il sangue del Cristo?
> E il pane che spezziamo,
> non è comunione con il corpo del Cristo?
> Essendoci un solo pane, un solo corpo noi molti siamo,
> perché tutti partecipiamo all'unico pane...
> Quel che [i Gentili] sacrificano,
> ai demoni e non a Dio lo sacrificano.
> Ora io non voglio che voi siate
> in comunione con i demoni.
> Voi non potete bere il calice del Signore
> e il calice dei demoni;
> Voi non potete partecipare alla mensa del Signore
> e alla mensa dei demoni [23].

L'assimilazione della cena a un pasto sacrificale è, in questo testo, la piú completa possibile. Il Cristo è, rispetto a quelli tra i suoi che partecipino a un pasto sacrificale pagano, come un dio il quale si adiri vedendo abbandonato o profanato il proprio altare. Gli elementi eucaristici sono assimilati alle vittime e alle offerte sia israelitiche che pagane. La cena cristiana, rinnovantesi indefinitamente, è considerata come avente con il sacrificio unico, la morte di Gesú, lo stesso rapporto che passava tra gli ordinari pasti sacrificali e l'immolazione delle vittime. Concetto quanto mai artificioso, ma riposante su di un'analogia, sentita misticamente come realtà, tra gli elementi della cena commemorativa e i resti delle vittime sacrificate. Una posizione singolare appare quella del Cristo, che è a un tempo il presidente divino del banchetto sacrificale e la vittima in esso imbandita. Ma non diversa era la posizione degli dèi dei culti misterici, specialmente di Diòniso e di Osiride.

I testi in questione svolgono l'idea generale della comunione sacrificale, in cui, del resto, è implicita anche una partecipazione mistica tra la vittima e il dio, giacché, se si entra in comunione con il dio mangiando la vittima, è perché in questa si trova una certa virtú mistica, divina, grazie alla quale s'instaura la comunione del dio e del sacrificatore. Sotto tale rapporto, Dio d'Israele, dèi pagani e Cristo son messi sullo stesso piano: commensali dei loro fedeli e comunicanti con loro nel convito sacro, uniti a loro nella partecipazione alla vittima consumata. Sebbene le carni dei sacrifici e gli elementi della cena per se stessi non siano nulla di divino, – per lo meno ci vien detto cosí [24], – si forma, nondimeno, nei pasti sacrificali e nella cena, un'unione mistica che è tutt'altra cosa che una semplice solidarietà morale tra Dio, gli dèi pagani, il Cristo, da una parte, e i sacrificatori israeliti e pagani e i cristiani partecipanti al pane e al calice eucaristici, dall'altra. Senza dubbio, non si mangiano gli dèi nelle vittime, allo stesso modo che non si mangia materialmente il corpo del Cristo nel pane e non si beve materialmente il suo sangue nel vino (sia detto di passata, questa idea della comunione col dio nel sangue della vittima non dev'esser nata nel cervello di un Giudeo); ma s'instaura una reale comunione di spirito tra gli dèi destinatari del sacrificio o sacrificati e coloro che partecipano al sacrificio stesso consumando le materie dell'oblazione. Nei testi citati, questa comunione di virtú spirituale, – che è in correlazione con la nozione volgare del sacrificio, non con la nozione ortodossa del sacrificio israelitico, atto di omaggio e segno di fedeltà, – è qualcosa di molto concreto e di molto vivente: non è semplicemente una relazione di amore reciproco, ma una compenetrazione dell'essere umano da parte dell'essere divino, una presa di possesso del fedele da parte del Cristo-spirito.

Molti critici protestanti hanno pensato e pensano tuttora che le parole simboliche «*Questo è il mio corpo*», «*Questo è il mio sangue*» o, per lo meno, le prime, appartengano alla primitiva tradizione evangelica e siano state realmente pronunciate da Gesú, il quale le avrebbe dette in un senso diverso da quello attribuito loro dalla tradizione e da Paolo: giacché si sarebbe limitato a istituire un paragone tra il pane spezzato, il vino versato e la sorte che gli era riservata. È un'ipotesi

affatto gratuita e, quindi, temeraria, giacché tali parole si adattano naturalmente soltanto all'interpretazione mistica e si è costretti a torturarle per ricavarne un significato verisimile, o che per lo meno sia tale per coloro che si sforzano di scoprirlo.

Tali critici, d'altra parte, non hanno tenuto abbastanza conto dell'assoluta incoerenza che presenta la relazione di Marco [25], da cui dipendono Matteo [26] e Luca [27]. Essa è una specie di sommario, di cui i lettori son ritenuti in grado di capire tutti i sottintesi. E tra questi sottintesi al primo rango sta, indubbiamente, l'idea di cui si vorrebbe attribuire la paternità a Paolo: e cioè, che l'ultima cena di Gesú è il protòtipo istituente la cena cristiana. In realtà, la relazione evangelica è stata concepita solamente in vista di questo insegnamento; ma gli elementi che contiene non sono omogenei, perché rappresentano tutti e due i tipi di cena che abbiamo già segnalati e di cui si tratta solo di cercare la correlazione storica.

E mentre mangiavano,
  preso del pane, dopo averlo benedetto, lo spezzò;
Lo diede loro e disse:
  « Prendete, questo è il mio corpo.
E, preso il calice,
  dopo aver reso grazie, lo diede loro,
    e ne bevvero tutti.
E disse loro:
  « Questo è il mio sangue del patto,
    sparso per molti.
In verità vi dico
  che piú non berrò
    del succo della vite,
Fino a quel giorno
  in cui lo berrò nuovo
    nel regno di Dio ».

A primo aspetto, le parole « Questo è il mio corpo » appaiono affatto incomprensibili per il lettore non preparato. Dunque, si suppone che il lettore sia preparato a intenderle. Esso sa non quel che Gesú, secondo l'ipotesi dei nostri critici, non avrebbe potuto fare a meno di dire per spiegare simile enigma, ma quel che ne pensava

l'evangelista, quel che se ne pensava nella comunità cristiana per la quale è stato scritto il secondo Evangelio. Il significato delle parole misteriose « Questo è il mio corpo » [28] è coordinato a quello delle parole misteriose: « Questo è il mio sangue ». Si tratta del corpo crocifisso, del corpo straziato, che il pane rappresenta, – un po' artificialmente, perché il corpo di Gesú non è stato fatto a pezzi, – come il vino (o l'acqua) del calice rappresenta il sangue di Gesú (non meno artificialmente, giacché il sangue di Gesú non è stato versato a fiotti, come sarebbe accaduto se, per esempio, egli fosse stato decapitato). In breve, si stenta a concepire o, meglio, non si può concepire Gesú in atto di pronunciare siffatte parole allegoriche, – giacché non si tratta in alcun modo di parabole, – invece di dire semplicemente perché si esponeva alla morte. Tali parole mistiche acquistano significato solo in correlazione con il sacramento cristiano già istituito, e quale interpretazione di esso.

Va notato che sembra che il narratore evangelico non abbia previsto la spiegazione mistica del calice. La spiegazione mistica del pane è stata collocata al momento opportuno, quando Gesú dà ai discepoli il pane franto. Del calice, l'evangelista dice: « Egli lo diede loro, e tutti ne bevvero » [29]. Da queste parole risulterebbe che il calice era vuoto quando Gesú disse: « Questo è il mio sangue » [30]. Di *questo* non ce n'era piú. Semplice svista redazionale, si dirà. Essa è, di fatto, cosí manifesta che Matteo l'ha corretta scrivendo, a proposito del calice: « Ed egli lo diede loro, dicendo: ' Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue '» [31]. Ma essa non sarebbe stata mai commessa se le parole « Questo è il mio sangue » fossero state previste nella redazione fondamentale dell'Evangelio di Marco. Al contrario, la formula: « Egli lo diede loro, e tutti ne bevvero » si adatta con perfetta naturalezza alle parole seguenti, che d'altronde essa reclama: « E disse loro: ' In verità, vi dico che non berrò piú del frutto della vite '», ecc. [32]. Qui è sottinteso che Gesú abbia bevuto, al pari dei discepoli, del vino del calice, come pure si sottintende che abbia mangiato del pane. Ma le parole mistiche: « Questo è il mio corpo », « Questo è il mio sangue », non implicano che Gesú abbia partecipato al pasto: vale a dire, che si sia nutrito misticamente della sua propria

carne e del suo proprio sangue. Ciò che conferma l'impossibilità di attribuire tali parole a Gesú vivente. La partecipazione mistica al corpo e al sangue del Cristo assume un significato solo in rapporto a Gesú-spirito, non a Gesú presente in carne e ossa e conversante con i suoi discepoli. D'altra parte, non occorre esser molto forte in critica per accorgersi che le parole sul corpo e il sangue eucaristici del Cristo appartengono a una corrente ideale del tutto diversa da quella dell'asserzione: « Non berrò piú vino ».

La sovrapposizione che è dato di notare in Marco non interessa soltanto la critica letteraria del secondo Evangelio, ma anche la storia della cena cristiana. Dev'esser esistito, in origine, un racconto evangelico nel quale la cena era concepita come anticipazione del banchetto degli eletti, e non come partecipazione mistica e attuale al corpo e al sangue del Cristo. Come si è supposto da tempo, tale racconto doveva contenere, in luogo del « Questo è il mio corpo », parole analoghe a quelle dette a proposito del vino: « Non mangerò piú pane » ecc., e che sembrano conservate, con la sostituzione della pasqua al pane, nella redazione di Luca [33]. Tale racconto non presentava la cena come dovuta a un'istituzione formale di Gesú; la sentiva come una specie di ripetizione obbligatoria dell'ultimo pasto, nella quale era condensato, per cosí dire, il ricordo della commensalità ordinaria di Gesú con i suoi discepoli e in cui si perpetuava altresí il ricordo della sua morte. Tale cena primitiva non era considerata come un simbolo della morte di Gesú, ma la ricordava, la commemorava, pur restando dominata, come prima il pensiero dello stesso Gesú, dalla prospettiva del grande evento: figura o anticipazione del convito degli eletti nel regno dei cieli, animata dal senso vivo della presenza invisibile di Gesú morto e pur sempre vivente. Tale tipo di cena non era solamente giudeo-cristiano, ma dev'esser stato, per un tempo abbastanza lungo, proprio del pasto cultuale sia degli elleno-cristiani come dei giudeo-cristiani; e non occorre dire che siffatta cena escatologica non cedette súbito il posto alla cena mistica di cui la *I Corinzi* dà il modello. La sua trasformazione deve aver avuto luogo press'a poco nella stessa epoca in cui i libretti evangelici vennero modificati e rielaborati e l'uso della Pasqua domenicale finí col prevalere nella maggior parte delle comunità su

quello dei « quattordecimani »; nell'epoca in cui il pasto in comune cessò di esser un pasto per non esser piú che un rito liturgico, ossia, dopo il 70 e, probabilmente, verso la fine del primo o l'inizio del secondo secolo.

Pare certo, insomma, che nei primi tempi la preghiera eucaristica fosse semplicemente un'effusione di riconoscenza, compiuta durante un pasto in comune, per il dono della salvezza, – che consisteva nella partecipazione all'imminente regno di Dio, – dono che si aggiungeva a quello della creazione; il Cristo era considerato come presente in ispirito all'invocazione dei suoi fedeli e il pasto era sacro, in quanto gli elementi di essi erano come consacrati per effetto della preghiera di rendimento di grazie. Poi, sotto l'influenza generale dei culti dei misteri, sorse spontaneamente l'idea di una partecipazione mistica al Cristo negli elementi della cena; e tale comunione venne intesa in rapporto con l'idea del Cristo morente per la giustificazione degli uomini, allo scopo di risuscitare per la loro glorificazione. Il pasto si ridusse allora a un atto puramente rituale e simbolico, intorno al quale si sviluppò una vera e propria liturgia. Infine, l'idea della comunione sacrificale condusse, verso la fine del sec. II, a far considerare gli elementi della cena come un'offerta che Dio era pregato di render piena di virtú spirituale mediante l'assimilazione al corpo e al sangue del Cristo [34]. Ma il rituale della cena restava, ancora e sempre, essenzialmente un rendimento di grazie pronunciato sul pane e il calice, rimanendo collegato cosí, malgrado l'evoluzione della fede mistica e della dottrina teologica, al suo punto di partenza: la preghiera ebraica di rendimento di grazie pronunziata sul pane e sul vino.

## NOTE

### I

[1] *Atti.*, II, 42, 46. V. p. 105.

[2] *Atti.*, IV, 33; V, 42; III, 1-10; V, 12-16.

[3] *Enoch*, LXXI, 14.

[4] Ma nulla costringe a porre questo sviluppo al punto di partenza del cristianesimo. Tanto meno è il caso di riconoscerlo nei salvatori del mandeismo Manda d'Ayê, Hibil-Ziwa, Anoch-Uthra, ai quali il REITZENSTEIN ha aggiunto molto abusivamente Giovanni il Battista

[5] Cfr. *Mt.*, XI, 3; *Lc.*, VII, 19.

[6] La formula aramaica è conservata in *I Cor.*, XVI, 22. *Apoc.*, XXII, 20, le fa eco traducendola. *Mar*, *maràna* è l'equivalente aramaico di κύριος. Può essere titolo d'onore o espressione di cortesia. Nell'uso cristiano, fu un titolo messianico e, come nome di culto, un titolo divinizzante.

[7] Sul significato e le conseguenze di questo fatto, v. soprattutto BOUSSET, *Kyrios Christos*, 1921 [2].

[8] *Maràn athà* appare altresí nella liturgia della *Didaché* (x, 6). « *Abba* », « padre », è entrato pure per qualche tempo nell'uso cristiano (*Mc.*, XIV, 36; *Rom.*, VIII, 45; *Gal.*, IV, 6); *amen* vi è rimasto.

[9] Perché nella lettura sinagogale il nome divino *Adonai*, « Signore », veniva letto di solito in luogo di *Jahvé*, che ci si interdiceva di pronunciare.

[10] *I Cor.*, VIII, 5-6.

[11] Tutto il capitolo appartiene a un'istruzione sull'uso delle carni immolate agli idoli. La posizione attribuita a Gesú è quella di un Signore di culto, ma solo vero Signore in tale categoria. Cfr. *Filipp.*, II, 6-11.

[12] *Salmo* CX, 1, applicato a Gesú in *Mc.*, XII, 35-37; *Mt.*, XXII, 41-46; *Lc.*, XX, 41-44. Originariamente il passo tendeva a provare che Gesú è figlio di Dio, non di David, il quale, per questo motivo, lo chiama profeticamente, come i cristiani, suo Signore. *Atti*, II, 34-36, prova per mezzo dello stesso testo che Dio ha fatto Signore e Cristo Gesú risorto.

[13] *Salmo* II, 7, citato da *Atti*, XIII, 32-33, in cui tale testo funge da equivalente di *Salmo* CX, 1, nell'argomentazione di *Atti*, II, 34-36.

[14] *Atti*, VII, 55-56 (*supr.*, p. 113).

[15] Cfr. *Mt.*, XVIII, 20 (XXVIII, 20).

[16] *Lc.*, XXIV, 30; *Giov.*, XXI, 13.

[17] Cfr. *Atti*, XIII, 2; XV, 6-7; XVIII, 9-10; XXIII, 11.

[18] *Apocal.*, I, 9 (cfr. *Atti*, XX, 7).

[19] *Lc.*, XXIV; *Giov.*, XX.

[20] Gratuita, artificiosa e concepita troppo meccanicamente, benché vera nella sua essenza, appare la congettura del GUNKEL (*Zum religionsgeschichtlichen Verstandnis des Neuen Testaments*, 1910 [2], pp. 74-75), secondo la quale un gruppo avvezzo a festeggiare il giorno del sole, formatosi in seno al giudaismo, avrebbe fornito le reclute della prima comunità cristiana, in quanto tali adoratori del sole avrebbero identificato Gesú con il « Signore », che onoravano il primo giorno della settimana.

[21] *Atti*, VII, 59. Stefano morente rende il suo spirito a Gesú.

[22] *Apoc.*, XIX, 11-16 (I, 13-16).

[23] Esso ha derivato dai misteri persino un particolare bizzarro: il titolo di « Re dei re e Signore dei signori » non è solo scritto sul suo mantello, ma è anche tatuato sulla sua coscia (*Apocal.*, XIX, 16).

[24] *Apocal.*, I, 12-18; III, 7, 14.

[25] Tale soprattutto Shamash, il dio-sole di Babilonia.

[26] Cfr. *Lc.*, I, 78. V. *L'Evangile selon Luc*, p. 108.

[27] *Mc.*, XVI, 2.

[28] *Lc.*, XXIV.

[29] *Giov.*, XX, 19-29.

[30] *Apocal.*, I, 10.

[31] Frammento dell'*Evangelio degli Ebrei* o *dei Nazareni* (v. *supr.*, p. 34) citato da GIROLAMO, *De viris*, 2.

[32] Alcune cosmogonie, e anzitutto quella babilonese, ponevano la creazione del mondo nell'equinozio di primavera, la creazione essendo un mito di anno nuovo.

[33] *I Apol.*, LXVII, 7. L'osservazione finale, concernente le istruzioni date dal Cristo risorto, fa pensare, – piú che a *Lc.*, XXIV, 44-49 e ad *Atti*, I, 2, – all'*Apocalisse di Pietro* e ad alcuni evangeli gnostici.

[34] In tali condizioni, non sembra possibile ammettere che la Pasqua domenicale sia stata introdotta a Roma solo al tempo di papa Aniceto; altrimenti, bisognerebbe rinviare dopo tale data la composizione degli Evangeli.

[35] DÖLGER, *Sol salutis*, p. 98 ss. Testimonianze di TERTULLIANO, *Apologeticum*, XVI, 9, e di CLEMENTE ALESS., *Stromat.*, VII, 7, il quale s'ispira a *II Cor.*, IV, 6, il cui simbolismo preannuncia quasi quello di Giustino.

## II

Cfr. *Ebrei*, VI, 4; X, 32. In *II Cor.*, IV, 4, 6, il termine φωτισμός potrebbe benissimo riferirsi all'iniziazione battesimale.

[2] *Efes.*, V, 14 (le tre prime righe della citazione fatta da CLEM. ALESS.).

[3] *Protrept.*, VIII, 84, I, 2. La quinta riga della citazione è in rapporto con *Salmo* CX, 3 (versione dei Settanta).

[4] Cfr. *Atti*, II, 38-41; X, 48.

[5] *Mc.*, I, 8, 10; *Mt.*, III, 11, 16; *Lc.*, III, 16, 22; *Giov.*, I, 31, 34; *Att*, I, 5.

[6] *Atti*, XVIII, 25-26; XIX, 1-7.

[7] V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 712-715, 717-723.

[8] *Atti*, II, 1-21. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 184-201.

[9] R. REITZENSTEIN (*Die Vorgeschichte der cristlichen Taufe*, Leipzig, 1929) vorrebbe far dipendere il battesimo cristiano da quello dei Mandei. Un raccostamento è possibile, ma la dipendenza non è per nulla dimostrata, dato che la setta mandaica è molto posteriore alla genesi del cristianesimo. Si può dire che i Mandei non conoscevano altro sacramento che un battesimo reiterabile e che, sotto questo aspetto, può esser paragonato a quello degli Elchesaiti; d'altra parte, è assodato che il rito battesimale mandaico deve molto a quello dei Nestoriani della Siria. È presumibile un'origine comune; voler ricondurre tutto, compresa l'eucaristia cristiana, al rito mandaico è del tutto arbitrario.

[10] *Giov.*, II, 6-7; III, 25-36. V. *Le quatrième Evangile* [2], pp. 138-146, 171-176.

[11] Testi citati nella nota 5. Si credette dapprima che Gesú fosse stato consacrato Figlio di Dio e Cristo con la risurrezione; poi, la consacrazione venne fatta risalire sino

al battesimo (tesi generale della tradizione sinottica), e poi sino alla concezione; la nozione del Cristo preesistente doveva condurre a farlo proclamare Figlio di Dio sin dall'eternità.

[12] *Mt.*, XXVIII, 19, benché la formula trinitaria sia stata probabilmente aggiunta nella redazione canonica; *Mc.*, XVI, 16, nella finale deuterocanonica. Il battesimo in *Lc.*, XXIV, 47, è solamente implicito come dovette esserlo in origine nel testo di *Mt. Giov.*, III, 22, rappresenta Gesú come battezzatore (particolare attenuato in IV, 2 e VII, 39).

[13] Se Gesú battezzò i suoi proseliti, deve averlo fatto nelle stesse condizioni di Giovanni (v. *supr.*, p. 68). Alcuni critici credono di sapere che Gesú si separò da Giovanni, proprio perché non attribuiva valore al battesimo!

[14] V. *Les origines de la cène eucharistique*, in « Actes du Congrès d'hist. du Christ. ». 1927, I, p. 86.

[15] *Mc.*, VI, 41; VIII, 6, e le relazioni parallele degli altri Evangeli.

[16] Nell'azione di grazie che i racconti menzionano prima delle parole dette dell'istituzione.

[17] *Atti*, II, 42, 46, dove i primi battesimi e le prime cene seguono la prima predicazione di Pietro a Gerusalemme; XX, 11. Menzione di cene analoghe negli *Atti* apocrifi.

[18] *Mc.*, VI, 32-44; *Mt.*, XIV, 13-21; *Lc.*, IX, 11-17; *Giov.*, VI, 1-13. *Mc.*, VIII 1-9, e *Mt.*, XV, 32-39, hanno una seconda moltiplicazione dei pani che è un doppione della prima; *Mc.* l'ha accolta, perché ha fatto della prima moltiplicazione un tipo dell'iniziazione giudeo-cristiana; della seconda, un tipo dell'iniziazione elleno-cristiana. In *Giov.*, VI, 51-58 (discorso sul pane di vita), il simbolismo della carne e del sangue è messo in rapporto, ma da un'aggiunta redazionale, con la moltiplicazione dei pani.

[19] *Lc.*, XXIV, 3-31, 35.

[20] *Giov.*, XXI, 13. Il pesce è pure simbolico. Ciò che importa è il simbolo, e la materia del pasto è accessoria.

[21] Non è facile rendere la parola παῖς, usata qui: non è né del tutto « figlio » né del tutto « schiavo ».

[22] *Didaché*, IX, 2.

[23] *Salmo*, LXXX, 9-20.

[24] Il testo dice: « la gnosi ».

[25] *Didaché*, IX, 3-4.

[26] *Didaché*, IX, 5. *Mt.*, VI, 5.

[27] *Didaché*, X, 1-5.

[28] Si è tentati di leggere (con il LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 237): « al figlio di David » (cfr. *Mt.*, XXI, 9,15).

[29] *Didaché*, X, 6.

## III

[1] *I Cor.*, XI, 2, 17-34. Istruzione omogenea, il cui oggetto è di disciplinare la cena secondo la concezione mistica enunciata nei vv. 24-25 e di cui i vv. 26-34 fanno l'applicazione. Dipende dagli Evangeli e dalla stessa tradizione evangelica solo in quanto la concezione mistica della cena, in rapporto con la gnosi mistica della redenzione, si è inserita in un quadro, preventivamente fissato, dell'ultima cena, in cui questo pasto non aveva carattere pasquale e raffigurava per anticipazione il banchetto degli eletti nel regno di Dio: quadro che costituisce pure il presupposto dei racconti tradizionali dell'istituzione nei Sinottici.

[2] *Rom.*, VI, 1-11.

[3] *Didaché*, I-VI.

[4] *Didaché*, VII, 1.

[5] *I Apol.*, LXI.

[6] Cfr. p. 208. Tuttavia, la *Didaché* non parla di giuramento.

[7] *Didaché*, VII, 4.

[8] Cfr. p. 245, n. 1.

[9] *I Apol.*, LXI. Tuttavia, l'integrità del testo di Giustino sembra discutibile, e le ultime righe concernenti Gesú crocifisso e lo Spirito autore delle profezie, come pure la menzione del Cristo e dello Spirito, potrebbero esser state aggiunte per uniformare il testo alla pratica tradizionale. Cfr. TURMEL, *Histoire des dogmes*, II, pp. 169-170.

[10] *Giov.*, III, 5.

[11] *Giov.*, III, 14; VII, 37-39, dove la citazione biblica concerne lo stesso Gesú. V. *Le quatrième Evangile*², pp. 270-273. Non bisogna dimenticare che il quarto Evangelio è, originariamente, come tutti gli altri, una catechesi in rapporto con l'iniziazione cristiana e il suo rituale.

[12] Letteralmente: « partecipi (incorporati) al simbolo della sua morte », e non « al suo simulacro di morte », come se l'autore insegnasse il docetismo. Immagine è il battesimo, non la morte del Cristo.

[13] *Rom.*, VI, 3-6.

[14] *I Cor.*, XV, 29.

[15] *I Cor.*, X, 1-5.

[16] La mobilità della pietra miracolosa nel deserto è una tradizione rabbinica. FILONE (*Legum alleg.*, II, 36) dice che la pietra è « la saggezza di Dio » e la manna « parola di Dio ». Tutto ciò era « spirituale » in quanto sovrannaturale, divino, dotato di un'efficacia mistica che andava molto al di là delle apparenze e che senza dubbio, in quanto significata nel testo biblico, non è intelligibile che per gli « spirituali ».

[17] *I Apol.*, LXV. Circa mezzo secolo dopo Giustino, la liturgia di Ippolito attribuiva pure dei riti speciali alla cena battesimale; ma il battesimo era allora collettivo, e il catecumenato organizzato.

[18] La menzione del « vino mescolato », dopo « l'acqua » (ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος), è veramente sospetta. È del tutto probabile che Giustino intendesse descrivere una cena con pane e acqua, e non con pane e vino. Cfr HARNACK, *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin.* Sulla cena senza vino nell'antichità cristiana, v. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, pp. 246-249. Taziano e gli encratisti, e anche Marcione celebravano la cena senza vino. Quel che è detto in *I Cor.*, X, 1-5, sulla cena del deserto, può accordarsi con tale usanza.

[19] Secondo il TURMEL anche l'autenticità della menzione dello Spirito in questo passo appare sospetta.

[20] Ma Giustino ignora del tutto l'eucaristia dei « profeti » che, in *Didaché*, X, 6, si prolunga a piacere.

[21] *I Apol.*, LXV.

[22] Contrariamente alla tesi del REITZENSTEIN, *supr.*, p. 270, n. 9.

[23] *I Apol.*, LXVII.

[24] *I Apol.*, LXVI.

[25] La preghiera di rendimento di grazie indicata semplicemente negli Evangeli. Al tempo di Giustino, la cena comportava pur sempre soltanto una preghiera di rendimento di grazie sul pane e il vino; le cosidette parole dell'istituzione, – che sono non una preghiera, ma una spiegazione, – vennero introdotte nella liturgia soltanto piú tardi (si ritrovano, artificialmente introdotte, nella liturgia di Ippolito). V. *Les origines de la cène eucharistique*, in « Actes du Congrès d'hist. du Christ. », 1927, I, pp. 92-95.

[26] *Lc.*, XXII, 19; *Mt.*, XXVI, 28 (*M.*, XIV, 24).

[27] *Dial.*, XLI.

[28] *Levit.*, XIV, 10, 21.

[29] Le potenze spirituali governanti il mondo visibile e a cui insaputa s'era realizzata

la venuta del Figlio. È noto il posto che questo motivo mitologico occupa in diversi passi del Nuovo Testamento.

[30] *Dial.*, LXX.

[31] *Isaia*, XXIII, 16.

[32] Tale espressione conferma quel che si è detto nella nota 18 circa la cena senza vino conosciuta da Giustino.

[33] Ricordare il tenore delle preghiere ebraiche per i pasti. L'azione di grazie per il dono della salute e per la redenzione si è sovrapposta o sostituita all'azione di grazie per i benefici dell'ordine naturale.

[34] Come si è già osservato a proposito di Giustino.

## IV

[1] Cfr. *Giov.*, XIII, 1-17, 20, 31-XVIII.

[2] *Giov.*, XIII-XIV; XV-XVII.

[3] *Giov.*, XVII. V. *Le quatrième Évangile* [2], pp. 440-441.

[4] *Giov.*, XVII, 11 *b*, 15, 19, 22-25

[5] *Giov.*, VI. V. *Le quatrième Évangile* [2], pp. 221-251.

[6] *Giov.*, VI, 26-51 *a*.

[7] *Giov.*, VI, 32-33, 35, 51 *a*.

[8] *Giov.*, VI, 51 *b*-58.

[9] Le parole « E io lo risusciterò nell'ultimo giorno » sono state aggiunte alla fine del v. 54. V. *Le quatrième Évangile* [2], p. 237, p. 241.

[10] *Giov.*, VI, 51 *b*, 53-56, 63.

[11] *Giov.*, VI, 59-62.

[12] È questa, probabilmente, la ragione per cui la spiegazione è indirizzata ai discepoli e non al popolo, che, estraneo alla fede, non ne può capire nulla. Cfr. *Mc.*, IV, 11-12.

[13] Come già si è detto, l'istruzione sulla cena comprende *I Cor.*, XI, 2, 19-34. Essa venne concepita per autorizzare la cena mistica e sostituirla, come funzione liturgica, al pasto in comune che era la cena primitiva, e in cui potrebbe darsi benissimo che si fossero verificati abusi.

[14] *Mc.*, XIV, 22-25; *Mt.*, XXVI, 26-29; *Lc.*, XXII, 14-20 (ma la fine del v. 19, dopo « dato per voi », e il v. 20 son sospetti d'essere un'interpolazione).

[15] *I Cor.*, X, 1-22.

[16] *I Cor.*, XI, 17-22.

[17] *I Cor.*, XI, 23-25.

[18] *I Cor.*, XI, 26-34.

[19] Molto si è discusso sul significato della preposizione ἀπό (davanti a τοῦ κυρίου nel v. 23), che non escluderebbe degli intermediari tra Gesú e l'autore del racconto; ma, in quest'ipotesi, siccome si tratta di un gesto e non di un semplice insegnamento del Cristo, ci sarebbe piuttosto περί. L'autore pone il caso della cena tra i παραδόσεις che i Corinzi han ricevuto da lui: vorremo trasformare tutti questi insegnamenti in tradizioni evangeliche trasmesse dagli apostoli galilaici? Del resto, tradizione o visione personale che sia, il racconto in questione non appartiene all'Evangelio primitivo.

[20] *I Cor.*, XI, 26. Le parole: « finché egli venga » sono indispensabili per l'equilibrio della frase e del concetto; ed è mèro arbitrio tacciarli d'interpolazione.

[21] *Mc.*, XIV, 25; *Mt.*, XXVI, 29; *Lc.*, XXII, 18.

[22] *I Cor.*, X, 1, 22.

[23] *I Cor.*, X, 16-17, 20-21.

[24] *I Cor.*, x, 19.
[25] *Mc.*, xiv, 22-25.
[26] *Mt.*, xxvi, 26-29.
[27] *Lc.*, xxii, 14-20.
[28] *Mc.*, xiv, 22. È arbitrario, – poiché la relazione parallela, in *Lc.*, xxii, 91, non contiene originariamente che queste parole, – riconoscere in esse, a esclusione di « Questo è il mio sangue », una parola autentica di Gesú. una metafora di Gesú concernente la sorte che lo attendeva. Nessuno dei testi che possediamo ha il sospetto di tale metafora. È molto probabile che il testo di *Lc.* si riferisse, in origine, a una cena senza vino, avente d'altronde lo stesso senso mistico della cena con pane e vino. V. *L'Evangile selon Luc*, pp. 511-512.
[29] *Mc.*, xiv, 23.
[30] *Mc.*, xiv, 25.
[31] *Mt.*, xxvi, 27-28.
[32] *Mc.*, xiv, 25.
[33] *Lc.*, xxii, 15-16. È evidente che il parallelismo della « pasqua », ossia del pasto completo della festa, con « il calice » (vv. 17-18) è creato artificiosamente. V. *L'Evangile selon Luc*, pp. 508-510.
[34] Liturgia di Ippolito. V. *Les origines de la cène eucharistique*, in « Actes », cit., pp. 93-95.

## CAPITOLO OTTAVO

# LE PRIME TEORIE DEL MISTERO

Non occorre dire che la teoria del mistero cristiano costituiva la base su cui poggiava l'economia dei suoi sacramenti, la quale corrispondeva a una fede sensibilmente diversa dalla speranza ebraica, condizionata dalla restaurazione nazionale del giudaismo. Gli scritti neo-testamentari rappresentano, per molti rispetti, gli sforzi che vennero compiuti in momenti successivi e da diverse parti per ridurre in dottrina la nuova religione, sia per quanto concerneva il suo oggetto, la persona e l'opera del suo fondatore, sia per quanto concerneva la forma della sua attuazione nella società dei credenti.

## I

Sebbene non sia penetrata interamente, almeno prima di Agostino, nella corrente generale della tradizione cristiana, – e lo stesso vescovo d'Ippona riuscí a farla prevalere soltanto nella tradizione della Chiesa latina, – la gnosi mistica svolta nella *Lettera ai Romani*, insieme con le aggiunte e i ritocchi che si posson trovare nelle altre epistole attribuite a Paolo, costituisce , se non il piú antico, certo il piú completo tentativo da noi conosciuto effettuato dalla speculazione cristiana per trasformare la fede messianica in una teoria della redenzione piú o meno affine alle dottrine mistiche pagane, senza abbandonare il terreno della rivelazione biblica e del messaggio evangelico.

In una parte, che sembra autentica, di tale lettera, Paolo cerca di dimostrare che i Gentili debbono essere ammessi al regno di Dio in virtú della fede in Gesú, divenuto Cristo nella sua risurrezione. Abramo (afferma l'apostolo) fu giustificato per la sola fede nella promessa divina, quando non era ancora stato circonciso; perciò i pagani incirconcisi possono ottenere la salvezza nella stessa maniera, al pari dei Giudei, discendenti da Abramo circonciso. Per tal via i credenti gentili sarebbero entrati, in certo modo, nel quadro della speranza israelitica, il quale si sarebbe alfine chiuso con la conversione dello stesso Israele e l'avvento del Messia, appena l'Evangelio fosse stato annunziato a tutti i pagani [1].

Ma il problema della salute viene ripreso e svolto in maniera tutta diversa nei capitoli della lettera che trattano dell'economia della redenzione. In essi non si parla piú delle promesse fatte ad Abramo per i suoi discendenti, ma di un piano di salvezza che, sin dalle origini del mondo, avrebbe riguardato, nelle intenzioni della Provvidenza, l'umanità tutt' intera, e rispetto al quale la rivelazione ebraica sarebbe stata soltanto alcunché d'intermedio, in correlazione con la degradazione dell'umanità, e non piú il fondamento verace della sua restaurazione.

Dio (essi dicono) ha provato il suo amore per l'uomo con la morte patita dal Cristo per la redenzione dell'umanità peccatrice. Ed ecco in quali condizioni provvidenziali l'evento si è compiuto:

> Come per un solo uomo il peccato entrò nel mondo
> e per il peccato la morte,
> E cosí la morte passò in tutti gli uomini,
> perché tutti peccarono...,
> Come dal fallo di un solo
> risultò condanna per tutti gli uomini,
> Cosí pure da un solo atto di giustizia
> risultò per tutti giustificazione di vita.
> Ché, come per la disubbidienza di un solo uomo
> furono costituiti peccatori gli altri,
> Cosí anche per l'ubbidienza di uno solo
> saranno costituiti giusti gli altri [2].

Nulla somiglia meno a una lettera improvvisata di queste affermazioni meditate sin nella loro forma. Ma quello che importa è il contenuto. Due figure, due uomini, due Adami dominano tutta la storia dell'umanità. Il primo Adamo, « figura di colui che doveva venire », con la sua trasgressione, ha trascinato tutta l'umanità nel peccato e nella morte. – Tragica interpretazione del vecchio mito, secondo il quale il primo uomo sarebbe stato cacciato dal giardino di Dio, in cui era l'albero della vita, per aver disobbedito al suo Creatore [3]. – Il secondo Adamo, Gesú Cristo, per un atto di giustizia, di virtú perfetta, che fu un atto di obbedienza, cioè, per la sua sottomissione volontaria alla morte, – dovuta a tutti gli uomini, peccatori al pari di Adamo loro padre, ma non al Cristo, che, per la sua origine e la natura celesti, non era uscito dal primo Adamo, – ha reso giusti, irreprensibili dinanzi a Dio, virtualmente tutti gli uomini, di fatto tutti quelli che credono in lui e che, nel battesimo, s'identificano misticamente a lui nella sua morte e hanno parte cosí alla sua risurrezione.

Sui due Adami il capitolo decimoquinto della *I Corinzi* è ancor piú esplicito:

> Cosí sta scritto:
> « Fu fatto il primo uomo, Adamo,
> anima vivente;
> L'ultimo Adamo,
> spirito vivificante » [4].
> Ma non è primo lo spirituale:
> ma l'animato;
> e poi lo spirituale.
> Il primo uomo, (tratto) dalla terra, è terrestre,
> il secondo uomo è dal cielo.
> Quale il terrestre,
> tali pure i terrestri;
> E quale il celeste,
> tali pure i celesti.
> E come abbiam portato l'immagine del terrestre,
> cosí porteremo l'immagine del celeste.
> Carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio,
> e la corruzione non può ereditare l'incorruttibilità [5].

Con un'esegèsi di singolare sottigliezza i due Adami son dedotti dal *Genesi*, da cui però non procedono per intero, né l'Adamo della perdizione né soprattutto l'Adamo della salvezza. Figure di mito, adattate ora sia al *Genesi* che all'Evangelio, i due Adami sono germinati dall'Adamo primordiale, il cui protòtipo ideale si distingue parimente dalla sua realizzazione storica. È il mito dell'Uomo, mito da cui procede negli Evangeli il concetto del Figlio dell'Uomo: tipo preesistente dell'umanità, agente ultimo della sua salute [6]. Filone [7] conosceva i due uomini in questione; ma attribuiva la priorità a quello celeste. Il nostro autore ne condivide, in fondo, l'idea; ma, ponendosi dal punto di vista della manifestazione storica, attribuisce la priorità all'uomo terrestre, riducendo l'uomo primordiale a un primato di peccato, di miseria e di morte e riservando per la fine dei tempi la rivelazione dell'Uomo celeste.

Intorno alla Legge ci vengon dette cose molto singolari:

> Fino alla Legge,
>   il peccato era nel mondo,
> Ma il peccato non era imputato,
>   non essendoci legge...
> La legge intervenne
>   perché abbondasse la trasgressione;
> Ma dove abbondava il peccato,
>   sovrabbondò la grazia,
> Affinché, come regnò il peccato nella morte,
> cosí anche la grazia regni mercé la giustizia per la vita
> [eterna,
>   in virtú di Gesú Cristo nostro Signore [8].

L'idea che l'autore ha della Legge mosaica, e anzi di ogni legge, può esser sorta solo nella mente di un uomo nato fuori del giudaismo e che, valutando la Legge da straniero, la giudicava impraticabile. D'altra parte, esso ammette pure che, siccome l'uomo è per se stesso, per gli appetiti naturali della carne, incline al peccato, la Legge lo stimolava in certo modo a fare quello che gli era proibito, perché ne moltiplicava le occasioni. Modo ben singolare di comprendere il dovere sociale e la ragion d'essere delle legislazioni! Dove

trovare, allora, il principio dell'ordine e la norma del bene? Il nostro veggente non si perde d'animo per cosí poco. Secondo lui, peccato, morte, legge sono indisgiungibili e costituiscono, per cosí dire, la trilogia della perdizione; grazia, giustizia, vita eterna costituiscono la trilogia della salvazione, l'immortalità nascendo dalla giustizia e questa dalla grazia elargita a chiunque, avendo fede nel Cristo risorto, partecipi misticamente alla sua morte e alla sua risurrezione. Costui muore al peccato, vive a Dio, entra spontaneamente nella via della giustizia, animato com'è da uno spirito nuovo. Tutte le virtú nascono dallo spirito di grazia. Conseguenza logica del sistema sarebbe l'incapacità di peccare del credente, ma l'autore si astiene dal formularla in modo esplicito [9].

Egli, pur lavorando con astrazioni, crede di aver da fare con realtà e le sue concezioni sono terribilmente corpulente, per non dire meccaniche, e ancora abbastanza vicine alla mentalità primitiva. Davanti al mistero della morte è come un fanciullo, ed esso cerca la chiave di un problema inesistente. La morte è la condizione naturale di ogni vita sulla terra, e il miracolo sarebbe che l'uomo non vi sottostasse. Essa ha regnato molto prima del peccato. E che è mai il peccato? Un'astrazione terribile e mostruosa, dietro la quale c'è indubbiamente un fatto sin troppo reale, ma semplice, e spiegabile in modo ben diverso che con la corruzione innata della carne e la pretesa istigazione della legge: il venir meno dell'uomo all'ideale che si è formato nella vita sociale, un venir meno che deriva dai limiti della sua ragione, da quella specie di costrizione esercitata dagli appetiti naturali sulla volontà riflessa. Altrettanto greve è l'idea della grazia, né meno artificiosa quella della redenzione: questo gran male dell'umanità, il peccato, congenito alla carne, – non ci vien detto come, – è annientato perché Cristo, assumendo la carne, ha assunto il peccato senza esserne macchiato e, con la distruzione della propria carne, ha compiuto la distruzione del peccato nell'umanità. Non si tratta propriamente di espiazione, ma di eliminazione, come nella maggior parte degli antichi sacrifici chiamati espiatorî, come nel caso del capro emissario, misticamente gravato dei peccati d'Israele, che esso portava con sé nel deserto. Cosí il peccato dell'umanità colpe-

vole è stato distrutto con la carne e nella carne dell'Uomo-Dio, il quale ne era innocente. Sogni infantili, trasformati in incubi teologici e adattati alla meglio a un'elevata concezione etica della vita.

Nella stessa lettera son state arrecate delle correzioni a tale singolare sistema.

> Noi sappiamo che la Legge è spirituale;
> ma io sono carnale,
> venduto al peccato [10].
> Poiché quel che faccio, non lo so:
> non quello che voglio faccio,
> ma quello che aborrisco.
> Ora, se faccio quel che non voglio,
> riconosco che la Legge è buona;
> Ma non son piú io che lo faccio,
> ma il peccato che abita in me [11].

Sono sottigliezze, ma a cui non manca né il senso psicologico né l'intelligenza del dovere. La legge, si osserva, è buona in quanto cosa spirituale; ma la carne è incline al male, anche quando la ragione conosce il bene e aderisce alla legge. L'uomo stesso appare ora interiormente discisso tra due tendenze opposte, entrambe perenni, di guisa che, malgrado il sistema, la giustificazione non sembra piú acquisita una volta per tutte, ma deriva soltanto da una vittoria sempre rinnovellata, in virtú di una perenne assistenza dello Spirito, della grazia, in una lotta che ha termine soltanto con la vita [12]. Concezione piú equilibrata, piú filosofica, derivata in parte dalla filosofia, ricca a un tempo di sforzo razionale e di esperienza psicologica. Ci si è sbagliati in pieno ricercando in tali intuizioni ancora teoriche l'esperienza profonda e personalissima che avrebbe condotto Paolo alla fede del Cristo.

Il principale autore del sistema si rappresentava il mondo come tutt'intero in preda, a suo malgrado, alla corruzione e in attesa di esser liberato con i fedeli del Cristo. Tutto soffre violenza in questa sfera inferiore in cui regnano ancora gli spiriti malvagi, « i principi di questo mondo » che hanno crocifisso, senza conoscerlo, « il Signore della gloria » [13]. La redenzione definitiva dell'universo si effet-

tuerà nella metamorfosi degli eletti. « L'attesa impaziente della creazione aspira alla manifestazione dei figli di Dio » nella loro gloria, che apparirà con il mondo nuovo; « perché alla vanità », – ossia, a quelle potenze subalterne, che la governano male, – « la creazione fu assoggettata non per volontà sua », – non avendo essa desiderato simile sottomissione, – « ma a causa di Colui che ve l'assoggettò », – Dio, che aveva affidato il mondo visibile alla custodia di tali potenze, – « con la speranza che anche la creazione », – partecipando al riscatto dell'umanità, – « sarebbe un giorno affrancata dalla schiavitú della corruzione », – che le potenze malvagie fanno pesare su di essa soprattutto per mezzo dei culti pagani, – « per aver parte alla libertà della gloria dei figli di Dio ». E l'autore parla, anzi, delle « doglie » e dei « gemiti » con cui la creazione si associa agli uomini [14].

Com'è evidente, il trionfo degli eletti non è piú il regno del Cristo sulla terra in una Gerusalemme risplendente di luce: è la scomparsa del mondo inferiore e materiale per l'espansione e l'epifania del mondo spirituale. Pure, questo mondo spirituale non è un mondo puramente ideale; anzi, gli eletti vi avranno corpi spirituali, la cui sostanza eterea, sottile e leggera, sarà luminosa [15]. Quel che si può dirne di piú chiaro per noi è che la stoffa non ne sarà cosí grossolana come quella attuale. Tale concezione pessimistica del mondo visibile può tradire un'influenza straniera, e fa pensare sulle prime alla creazione di Arimane, che verrà distrutta un giorno da Ormuzd. Ma qui il mondo non è l'opera di un dio malvagio; e se si suol attribuire l'idea del mondo inferiore come mal governato sin dall'origine all'influenza della religione persiana, non bisogna dimenticare che tale influenza risale a un'epoca molto lontana, giacché l'idea di potenze le quali hanno abusato contro il mondo e contro Dio stesso del potere sul mondo affidato loro da Dio si ritrova nell'apocalittica giudaica precristiana [16]. Nei testi di cui abbiamo testé parlato tale idea è soltanto piú accentuata. Inoltre, l'applicazione piú singolare di essa, – quella che consiste nel presentare la crocifissione di Gesú come dovuta ai principi di questo mondo, – è come abbozzata nell'Antico Testamento [17]; e il quarto Evangelio non fa che precisarla attribuendo la morte del Cristo al principe di questo mondo, ossia al sovrano delle potenze

inferiori. Gli autori della condanna e della morte di Gesú son presentati solo come gli strumenti appena responsabili di tali potenze.

Tutta questa mitologia serve a esprimere una fede profonda e coraggiosa. L'autore della gnosi che abbiamo tentato di analizzare conosce per esperienza le persecuzioni, non ne prevede prossima la fine, si lusinga che gli eletti sapranno superare tutte le difficoltà e i tormenti e, in un bel movimento mistico, esclama:

> Noi sappiamo che a coloro che amano Dio
> tutto concorre per il meglio
> – a quelli che secondo il suo consiglio son chiamati; –
> Poiché, quelli ch'egli ha preconosciuti,
> li ha anche predestinati conformi all'immagine del Figlio suo,
> affinché questi sia il primogenito di molti fratelli.
> Ora, quelli che ha predestinati,
> li ha anche chiamati;
> E quelli che ha chiamati,
> li ha anche giustificati;
> E quelli che ha giustificati,
> li ha anche glorificati...
> Se Dio è per noi,
> chi sarà contro di noi?...
> Chi ci separerà dall'amore del Cristo?
> Tribolazione, angustia, persecuzione,
> fame, nudità, pericolo, spada?...
> Ma in tutto ciò trionfiamo
> in virtú di Colui che ci ha amati.
> Poiché io sono convinto che né morte né vita,
> né angeli, né principati, né potenze,
> né altezza, né abisso, né alcun'altra creatura
> Potrà separarci dall'amore di Dio
> in Cristo Gesú nostro Signore [18].

Questa possente sintesi dev'esser nata soltanto verso la fine del primo secolo cristiano, in un ambiente rimasto fedele alla memoria di Paolo. Si direbbe che l'autore si appoggi sulle Scritture solo per distaccarsene. Il suo Cristo si è sottomesso alla Legge soltanto per riscattare coloro che erano sotto la Legge [19]. Era altresí nato di donna e discendente dal seme di David secondo la carne [20]? Le *Epistole*

lo dicono, e sotto tale aspetto esso raggiungerebbe il Messia ebraico. Ma il sistema avrebbe potuto benissimo implicare, in origine, soltanto un'epifania reale, giacché essa era concepita come storica, e in una carne che, per aver la somiglianza del peccato, doveva essere una carne reale. Non sembra che quel che l'autore dice a tal proposito debba venir inteso in senso docetico, giacché esso non appare per nulla disposto a fondare la redenzione del genere umano su di una fantasmagoria. Del resto, il Cristo di cui parla era, per la sua origine, una potenza della stessa categoria di quelle che lo crocifissero nella carne, ma rimasta fedele a Dio sin dal principio dei tempi.

## II

La *Lettera agli Ebrei*, che non sembra che sia stata attribuita sin da principio a Paolo, contiene un'altra sintesi dottrinale probabilmente un po' meno antica della precedente e che presenta l'economia della salute su un piano notevolmente diverso. Svolge una gnosi sviluppata abbastanza ampiamente e metodicamente, sostenuta da frequenti citazioni bibliche [1], sebbene si ricolleghi alle Scritture in virtú di una esegèsi sottile, piú che per reale derivazione. La sua tesi generale è enunciata nel preambolo:

Dio, avendo anticamente parlato
  molte volte e in diverse maniere,
      ai padri per mezzo dei profeti,
In questa fine dei giorni
  ha parlato a noi per mezzo del Figlio,
Che ha costituito erede di tutte le cose,
  e per mezzo del quale ha fatto pure i mondi [2];
Che, essendo riflesso della sua gloria
  ed espressione della sua essenza,
E sostenendo parimente tutte le cose
  con la sua parola di potenza,
Dopo aver compiuto la purificazione dei peccati
  si è assiso alla destra della Maestà divina,
Divenuto di tanto superiore agli angeli,
  che ha ricevuto un nome piú eccellente del loro [3].

L'autore intende provare, anzitutto, che il Figlio, per la sua origine e la sua natura, in quanto Figlio, riflesso di Dio, che per mezzo di lui ha creato l'edificio dei mondi, è superiore agli angeli, – cioè, alle potenze di cui ci han parlato le lettere di Paolo, – i quali sono semplicemente ministri della volontà divina, e non mediatori di salute [4]. Solo che, per un certo tempo, nella sua manifestazione terrestre, il Figlio è stato l'Uomo di cui parla il Salmo [5], – il quale parla dell'uomo in generale, del posto eminente che esso occupa nella creazione, in cui appare « di poco inferiore » alla condizione divina [6], – « situato al di sotto degli angeli », cioè delle potenze celesti, perché aveva preso carne e sangue per abbattere con la sua morte la potenza del diavolo, il quale aveva l'impero della morte, sotto cui teneva tutti gli uomini. Il Figlio, pertanto, si è fatto uomo per salvare gli uomini dalla morte e farli accedere all'immortalità [7].

Superiore agli angeli, il Figlio è superiore altresí a Mosé, semplice servo nella casa di Dio, mentre il Figlio ne è il capo [8]. Tale qualità gli appartiene, – ed è questo il punto centrale del mistero svolto nella presente teologia, – perché è divenuto, per la sua morte, il pontefice unico di cui Melchisedec è stato il protòtipo [9]. Tutta una gnosi è collegata a questo nome di Melchisedec, personaggio piú o meno mitico, e tardivamente ricongiunto alla leggenda di Abramo. Il *Salmo CX* mostra che si cominciò molto presto, forse molto tempo prima della nascita del cristianesimo, a tessere speculazioni sul personaggio di Melchisedec [10]. L'autore della *Lettera agli Ebrei* si serve ai propri fini dei dati del libro della *Genesi* [11], di ciò ch'esso non dice come di ciò che dice. Melchisedec è il protòtipo del Cristo in quanto appare unico nella storia; il suo nome significa « re di giustizia » ed esso è chiamato altresí « re di Salem », che vale « re di pace » [12]; è senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fin di vita, e, per la qualifica datagli di sacerdote dell'Iddio altissimo, appare quale sacerdote in eterno, com'è appunto il Figlio di Dio [13]. Tutte queste deduzioni, – come pure quella ricavata dal fatto che Levi pagò la decima a Melchisedec nella persona di Abramo [14], riconoscendo cosí l'inferiorità del proprio sacerdozio rispetto al suo, – sono piú ardite e sottili che ragionevoli. Ma quel che importa è l'idea

che tale comparazione mira a far valere. Nella gnosi della *Lettera ai Romani*, Gesú morente teneva unicamente la parte di vittima; tale ufficio lo conserva anche qui, ma subordinato a quello di sacerdote, di sacerdote eterno dell'umanità di fronte a Dio. Esso è « sorto da Giuda »[15], ma non vien detto che ne sia uscito; perché appare nella storia, come Melchisedec, senza padre né madre né genealogia. La descrizione sarebbe senza significato se si riferisse al Figlio eterno di Dio, perché il Figlio non è senza padre nella sua eternità. Il Cristo si sarebbe, quindi, manifestato nella carne, ma non sarebbe di origine umana. – Idea, questa, piú consona alla manifestazione di un essere preesistente dell'incarnazione di tale essere in un embrione soggetto a tutte le vicissitudini dello sviluppo fisiologico dell'uomo.

I sacrifici espiatorî della Legge non erano che meri simboli; sempre rinnovati come simboli, non cancellavano il peccato; mentre Gesú ha conseguito, con la sua morte in una volta sola e per sempre, l'espiazione di ogni peccato [16]. Tale morte lo iniziò alla gloria, quando offrí il proprio sangue sull'altare del cielo, operando con quest'unica oblazione una redenzione eterna, realizzando la nuova e verace alleanza che ha abrogato quella del Sinai [17]. Il sacrificio del Cristo ha reso inutili tutti i sacrifici della Legge mosaica. In virtù della sua morte, Gesú è stato iniziato a un tempo al suo sacerdozio e alla gloria divina: « nei suoi giorni della carne », durante la sua esistenza terrena, aveva « pregato con forti grida e con lagrime Colui che lo poteva salvare dalla morte », non già dispensandolo da essa, ma risuscitandolo, ed, esaudito, imparò « nella sua passione » che cos'è obbedire. In conseguenza di ciò, « essendo stato perfetto » in iniziazione ed epoptia, è divenuto « per tutti coloro che credono in lui, l'autore di una salvezza eterna, vero sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec » [17].

Sia detto tra parentesi, la preghiera, le sofferenze e l'elevazione di Gesú a pontefice eterno di cui parla la *Lettera agli Ebrei* non sono, come di solito si afferma, la preghiera nell'orto di Getsemani, la passione e la risurrezione raccontata negli *Evangeli* canonici, bensí dati derivati dalle Scritture, e in particolare dal *Salmo XXII*, di cui si può

dire che l'autore della *Lettera agli Ebrei* abbia trasposto sul piano della storia le immagini [19]. Siccome, d'altra parte, i *Salmi*, e specialmente quello ora ricordato, hanno esercitato grande influenza o, per meglio dire, sono serviti in gran parte di base ai racconti della passione, l'autore della lettera si trova, rispetto alla tradizione evangelica, nelle stesse condizioni del teorico della salvezza nelle epistole di Paolo e si può considerare come anteriore per la concezione a cui s'ispira, se non nella realtà, alla cristallizzazione definitiva delle profezie in una tradizione apparentemente storica.

Nella sua vita e nella sua morte Gesú è divenuto un alto esemplare di perfezione umana, perché ha subíto paziente tutte le prove della umanità, ma senza peccare [20]; la sua morte fu un atto di obbedienza a Dio. Essa, quindi, è concepita propriamente non come annullamento del peccato, ma come oblazione compiuta a sodisfazione del peccato, giacché il suo sangue è recato dal Cristo sull'altare del cielo come il sangue delle vittime era portato nel santuario dal pontefice levitico nel giorno della grande espiazione. Soteriologia di carattere morale e liturgico, da cui derivano conclusioni meno arbitrarie della teoria della giustizia inammissibile. L'autore ammette senz'altro la possibilità di una ricaduta nel peccato dopo il battesimo, ma rileva, fondandosi sulla sua dottrina della redenzione, le terribili conseguenze di tale eventualità. Dato che il sangue di Gesú apre l'accesso al santuario celeste e agli uomini è stato dato un pontefice di tal sorta, è necessario serbar viva la propria fede e ferma la propria speranza, incoraggiarsi reciprocamente alla fedeltà e alle buone opere, non disertare le adunanze, come fanno certuni; perché se, dopo aver conosciuto la verità si pecca volontariamente, non c'è altro da aspettare che il castigo di un fuoco divorante, non essendoci, oltre a quello di Gesú di cui già si è beneficiato, alcun altro sacrificio espiatorio [21]. – Conclusione assai grave, che la Chiesa non fece propria, e che permette di attribuire all'epistola una data anteriore a quella del *Pastore* di Erma.

La *Lettera agli Ebrei* insiste sulla fede non meno fortemente della *Lettera ai Romani*, ma la intende in maniera diversa. La fede non è piú

la fiducia assoluta nella mediazione del Cristo e nell'efficacia salutare del suo sacrificio. È una certezza di cose che si sperano, una convinzione di cose che non si vedono. Il suo oggetto essenziale si può riassumere nella formula: Dio esiste, e ricompensa coloro che lo cercano [22]. In virtú della fede sono stati salvati tutti i giusti e compiute le meraviglie di cui parlano l'Antico Testamento e la tradizione che su di esso si fonda [23]. Incoraggiati da cosí grande numero di testimoni, i cristiani debbono inoltrarsi fiduciosi nella via loro aperta, tenendo lo sguardo fisso in Gesú, che ha patito l'ignominia della croce prima di porsi a sedere alla destra del trono di Dio; e sopportare con pazienza le prove che Dio invia loro per il loro bene. La pace sia tra tutti, la santità in tutti [24]. Gesú sussiste il medesimo in eterno; i credenti non debbono lasciarsi traviare da dottrine straniere; il culto della Legge è abrogato, il loro altare è nel cielo, al pari della loro città permanente; offrano, dunque, di continuo a Dio per mezzo del Cristo un sacrificio di lodi [25]. Non dimentichino l'esempio dei capi che han subíto una morte gloriosa; obbediscano ai capi che li guidano, affinché non abbiano a lamentarsi di loro [26].

Cosí a questa gnosi relativamente moderata si associa, in modo da incorporarsi logicamente in essa, una morale rigida e severa, ma ispirata a sentimenti di pace e di carità. L'autore non crede alla risurrezione della carne; e ha tutta l'aria d'ignorare la *parusía* imminente e il regno degli eletti sulla terra. Ma, pur parlando di un culto essenzialmente spirituale, non ignora né il battesimo, sacramento dell' « illuminazione » [27], né l'eucaristia. Non per nulla esalta Melchisedec, a cui il *Genesi* non attribuisce altra azione sacerdotale che l'offerta del pane e del vino [28]. Non si corre alcun pericolo supponendo che egli consideri già l'offerta mistica della cena come presentata a Dio sull'altare celeste a cui fu recato il sangue del Cristo, perché divenga, per coloro che vi partecipano, il corpo e il sangue del Signore Gesú [29]. Tutto questo è pensato in contrasto con il giudaismo, ma dall'esterno, e a distanza, come se già si fosse, e perché di fatto da tempo si era, ormai definitivamente separati dalla religione ebraica, ormai considerata come una rivale.

Nella *Lettera ai Colossesi* troviamo una gnosi analoga, ma diretta

non contro il giudaismo, bensí, sembra, contro una gnosi giudaizzante. Del Cristo si parla in questa maniera:

> Egli è l'immagine del Dio invisibile,
> il primogenito di ogni creazione,
> Perché in lui furon create tutte le cose,
> nel cielo e sulla terra,
> le visibili e le invisibili;
> Troni e dominazioni,
> principati e potenze,
> tutto da lui e per lui fu creato.
> Egli è avanti ogni cosa,
> e tutto sussiste in lui;
> Ed egli è il capo del corpo,
> della Chiesa.
> Egli è il principio,
> primogenito dai morti,
> Onde divenga in ogni cosa
> il primo.
> Poiché in lui si compiacque di abitare tutto il pleròma [30]
> e per suo mezzo riconciliare tutto a sé
> Pacificando [per mezzo del sangue della sua croce] [31]
> per mezzo di lui tanto le cose che sono sulla terra
> quanto quelle che sono nei cieli [32].

È un vero peccato che l'autore non abbia spiegato lui stesso il suo testo e, in particolare, che cosa intenda per πλήρωμα: termine gnostico, che egli intende in senso gnostico, pur adattandolo alla sua propria fede monoteistica e alla funzione salutare del Cristo. Un altro passo della medesima lettera, in cui la stessa dottrina è formulata in contrasto con un falso mistero, aiuta a capire quello testé citato, ma non ne chiarisce tutte le difficoltà:

> State attenti che alcuno non vi conquisti
> con la filosofia e la vana sofistica,
> Secondo la tradizione degli uomini,
> secondo gli Elementi [33] del mondo,
> e non secondo Cristo.
> Poiché in lui inabita
> corporalmente tutta la pienezza della divinità [34],

E voi siete pienamente integrati a lui [35],
che è il capo di ogni principato e di ogni potenza.
In lui foste circoncisi
non d'una circoncisione da mano d'uomo,
Ma spogliandovi del corpo della carne,
nella circoncisione del Cristo,
Sepolti con lui nel battesimo,
in cui foste anche con (lui) risuscitati,
In virtú della fede nella potenza di Dio
che lo risuscitò dai morti [36].

È evidente che il pleròma, di cui nel primo passo è detto che volle abitare nel Cristo, è il pleròma della Divinità; ma che cosa si deve pensare del pleròma, di cui il secondo passo afferma che risiede a guisa di corpo nel Cristo? Ci era stato detto, prima, che il corpo è la Chiesa; ora, invece, i credenti battezzati sono integrati nel Cristo al pleròma-corpo, sono πεπληρωμένοι. Ciò implica una concezione molto comprensiva della Chiesa; ma resta pur sempre da chiarire la costituzione nativa del pleròma, e il problema è reso ancor piú complicato da ciò che è detto nel versetto I, 20 intorno a una riconciliazione (che una glosa abbastanza evidente spiega come una redenzione per mezzo del sangue del Cristo), la quale avrebbe ristabilito l'ordine nel mondo celeste e in quello terrestre. In proposito non manca però qualche spiegazione.

E voi, che eravate morti nei peccati
e nel prepuzio della vostra carne,
Egli ha richiamati in vita insieme con lui,
dopo avervi condonato tutti i peccati,
Distruggendo l'atto a noi relativo, nelle sue clausole,
che ci era nemico;
E che egli ha fatto scomparire,
inchiodandolo alla croce.
Disarmati i principati e le potenze,
li ha messe alla berlina
trionfando in sé di loro [37].

Il Cristo è divenuto il « capo » dei principati e delle potenze, perché le ha debellate con la sua morte sulla croce. Un disordine si era, pertanto, prodotto nell'insieme, nel pleròma che principati e potenze

formano con il Cristo, come membri subordinati al capo [38]; la morte del Cristo ha riconciliato gli uomini con Dio, annullando i peccati e annullando l'atto che li denunciava, ossia la Legge mosaica; e ha restaurato pure la pace nel mondo superiore e riconciliato con Dio principati e potenze, sottomettendole al Cristo. I credenti sono incorporati in questo corpo sublime, che è il pleròma divino, e che è la Chiesa. Un poema analogo della redenzione si trova abbozzato nel capitolo XV della *I Lettera ai Corinzi*, nella quale però si fonda sul mito dell'Uomo e la distinzione dei due Adami e su una concezione differente della risurrezione [39]. Nella *Lettera ai Colossesi*, infatti, la resurrezione non appare concepita come la metamorfosi del corpo; essa viene realizzata dal battesimo nel credente, sebbene l'immortalità di questi sia, presentemente, « nascosta con il Cristo in Dio » [40]. D'altra parte, tale gnosi viene formulata in contrasto con un culto misteriosofico che appare, per lo meno nelle sue forme esteriori, piú vicino di essa al giudaismo.

> Nessuno, dunque, vi critichi per il mangiare o il bere,
> o a causa di solennità, di neomenie, del sabato,
> Che sono ombre di cose che dovevan venire,
> la realtà [41] essendo del Cristo.
> Nessuno vi condanni,
> sotto pretesto di umiltà e di culto degli angeli [42],
> Ch'esso abbia veduto nell'iniziazione [43],
> lasciandosi vanamente gonfiare dalla sua mente carnale,
> Non attenendosi al capo,
> per il quale tutto il corpo,
> Per mezzo di giunture e articolazioni ben provvisto e [compatto,
> si sviluppa crescendo per opera di Dio.
> Se siete morti con il Cristo agli Elementi del mondo [44],
> perché vi lasciate prescrivere, come se viveste nel mondo,
> ' Non pigliare, non assaggiare, non toccare '
> Riguardo a cose destinate a corrompersi con l'uso,
> oggetto di comandamenti e di dottrine di uomini.
> Tutto ciò ha parvenza di saggezza,
> come ' culto volontario ', ' umiltà ', ' disciplina del [corpo ' [45].
> ma non serve che a soddisfazione della carne [46].

In questo passo è preso di mira un culto ben definito, che aveva proprie norme d'iniziazione e che si faceva vanto delle sue minuziose prescrizioni; prescrizioni di tipo giudaico, congiunte a un culto di angeli, ma da cui il Cristo era totalmente assente. Siffatto culto estrinseco e giudaizzante appare al nostro autore come una religione materiale, consacrata agli « Elementi » del mondo. Secondo la tradizione, Paolo avrebbe opposto a tale gnosi sedicente filosofica, ma di fatto grossolana, la gnosi spirituale testé esaminata. Ma il Paolo che in questa lettera parla di un Evangelio a lui proprio, « predicato a ogni creatura che è sotto il cielo » [47], dev'essere piuttosto uno zelatore dell'apostolo defunto; e la lettera dev'esser stata concepita o, per meglio dire, rimaneggiata in modo da difendere i cristiani dell'Asia, una cinquantina d'anni dopo la morte di Paolo, contro la propaganda di un culto mistico che potrebbe essere quello di Zeus Sabazio [48].

Nella *Lettera ai Filippesi*, una specie di intermezzo teologico, vero e proprio inno al Cristo, contiene una gnosi della stessa indole:

Essendo forma di Dio,
Egli non ambí come preda
l'uguagliarsi a Dio;
Ma annichilí se stesso,
assumendo forma di schiavo
e facendosi simile agli uomini;
E nelle sembianze semplice uomo
abbassò se stesso,
facendosi obbediente sino alla morte [alla morte sulla
[croce] [49].
Per questo, Iddio lo ha sovranamente esaltato
e gli ha donato il nome
che è al di sopra di ogni nome [50],
Affinché al nome di Gesú,
si pieghi ogni ginocchio
dei celesti, dei terreni e degli inferi
E ogni lingua confessi
che Gesú Cristo è Signore,
a gloria di Dio Padre [51].

Il Cristo, preesistente nella sua forma divina, si è guardato dall'usurpare l'uguaglianza con Dio, come, invece, hanno tentato di fare i principi di questo mondo che si sono fatti adorare come dèi dai popoli; anzi, si è spogliato lui stesso della sua forma celeste per assumere forma di schiavo e ha accettato per obbedienza la morte. L'ignominia della morte ha suggellato quella dell'abbassamento.

Anche qui il Cristo faceva parte di un pleròma divino, nel quale è penetrato il disordine per le resistenze opposte da alcune potenze alla prerogativa del Dio supremo; e l'ordine è stato ristabilito in grazia del sacrificio di se stesso compiuto dal Figlio, in quanto, a causa di tale sacrificio, tutte le creature nel loro triplice ordine, celeste terrestre e infernale, sono state subordinate a lui. Gesú Cristo è stato proclamato Signore, partecipe del nome, della potenza e della gloria di Dio. Ma si tratta soltanto di uno schema generale, ed è impossibile dire come l'autore lo concretasse nelle sue articolazioni particolari. Malgrado le analogie dottrinali, l'autore di questa gnosi [52] non sembra lo stesso di quella svolta nella *Lettera ai Colossesi.*

Sul tema della discesa del Cristo agli inferi, la *I Pietro* ne dice molto di piú della *Lettera ai Filippesi*:

> Anche il Cristo è morto una volta a causa dei peccati,
> allo scopo di condurci a Dio,
> Messo a morte nella carne,
> ma reso vivente nello spirito.
> Cosí egli andò anche a predicare
> agli spiriti che erano in prigionía,
> Quelli che un giorno eran stati ribelli,
> allorché pazientava la longanimità di Dio,
> ai giorni di Noè, in cui si costruiva l'arca...
> Per questo, l'Evangelio fu annunziato anche ai morti:
> affinché siano giudicati secondo l'umanità nella carne,
> ma vivano secondo Dio nello spirito [53].

La preoccupazione di estendere la salvezza ai morti, specialmente ai morti del diluvio, potremmo dire alla umanità dei primi tempi, è un indizio singolare di speculazione gnostica. Della risurrezione sembra che l'autore della lettera abbia una concezione puramente spirituale: Gesú spirito è andato a predicare agli spiriti dei morti; e non si può

supporre che abbia predicato invano. I morti convertitisi debbono esser stati liberati insieme con lui dalla prigionia infernale; e, senza dubbio, fu nel risalire al cielo che egli sottomise a sé « gli angeli, le potenze e le virtú » [54]. L'*Evangelio di Pietro* dice, parlando del Cristo uscente dalla tomba, che ha predicato l'Evangelio ai morti [55]. Anche il quarto Evangelio vi fa un'allusione esplicita [56]. Forse la cosa è implicita in altri passi del Nuovo Testamento [57]. Giustino ricorda a questo proposito un testo apocrifo di Geremia, nel quale si parla di evangelizzazione dei morti a opera del Signore [58]. Anche Marcione faceva discendere il Cristo agli inferi, ma solo per salvarne tutti i dannati dell'Antico Testamento [59].

## III

La gnosi del quarto Evangelio emerge tra tutte per l'elevatezza, l'equilibrio, l'armonico svolgimento del suo contenuto dottrinale, enunciato in discorsi che sono inni, raffigurato in racconti simbolici. Misticismo a un tempo profondo e limpido; economia della salvezza tutta spirituale e, al tempo stesso, sensibilmente vivente; cristologia trascendente, eppure tutta impregnata di umanità; linguaggio unico, che sembra sia stato creato apposta per il suo sublime impiego.

Molti critici hanno considerato l'inno al Logos, che serve da introduzione all'*Evangelio*, come una pagina aggiunta a opera compiuta; ma è un'ipotesi insostenibile. Nel corso dell'opera non si parla piú del Logos soltanto perché l'autore, per riguardo alla tradizione, si è astenuto dal mettere la formula esplicita della sua filosofia in bocca al Cristo. Il prologo si adatta perfettamente alla dottrina generale e all'insieme del libro, di cui costituisce la chiave:

> In principio era il Logos,
> e il Logos era presso Iddio,
> e il Logos era dio [1].

Ragione e parola eterna di Dio, il Logos era prima di tutte le cose, ed era presso Iddio, essendo di Dio e partecipando della sua natura, senza però esser Dio lui stesso.

Egli era in principio presso Iddio:
tutto fu fatto da lui
e senza di lui nulla fu fatto [2].

Il Logos, e soltanto il Logos, – e questo forse è detto contro qualche sizigia o altra concezione gnostica, – era presso Iddio, al principio di tutto, perché è la parola creatrice menzionata nel *Genesi* e, tra le cose create, nessuna è venuta all'essere se non per mezzo suo e per il suo potere.

Di quanto fu fatto, in lui era la vita [3]
e la vita era la luce degli uomini.
E la luce splende nelle tenebre,
e le tenebre non l'hanno compresa [4].

Vita e luce, tale è il Logos, e tale sarà detto, in tutto l'Evangelio, il Cristo Figlio di Dio. Egli era luce e vita nel mondo, il mondo che sussisteva in lui, prima dell'epifania di cui si parlerà tra poco e che egli ha compiuta specialmente per il bene dell'umanità. Tuttavia, la sua influenza incontrava limitazioni e difficoltà perché si esercitava nelle tenebre. Tali tenebre, lo diciamo senza giochi di parole, costituiscono il punto oscuro del sistema. Sembrano provenire dal *Genesi*, dove si trovano egualmente le tenebre come elemento negativo, allorché si organizza l'opera di Dio [5]. Qui le tenebre rappresentano un'influenza permanente che si esercita nel mondo inferiore; ora il « signore di questo mondo » [6] è insieme il principe delle tenebre, Satana. Troviamo qui un dualismo che non viene spiegato; perché non ci vien detto donde derivi il diavolo, « padre della menzogna » [7]. Esso impersona, in certo modo, la categoria delle « potenze » di cui ci è detto altrove che hanno governato male il mondo affidato alle loro cure; ma cosí come ci viene presentato appare piuttosto come la grande potenza nemica di Dio, personificazione morale delle tenebre, specie di Arimane-Anticristo, la cui origine resta altrettanto inesplicata che quella delle tenebre. È plausibile, sebbene non sia detto esplicitamente, che le tenebre siano altresí, in qualche modo, la materia di questo mondo perituro.

Era la luce vera,
che illumina ogni uomo,
che veniva nel mondo,
Era nel mondo,
– il mondo (che) da lui fu fatto, –
e il mondo non lo conosceva.
Venne nel proprio
e i suoi non lo accolsero;
Ma quanti lo accolsero,
diede loro potere di divenire figli di Dio [8].

Affermazioni d'indole generale sul Logos-luce, e che sembrano ancora riferisi alla sua opera prima dell'incarnazione, a meno che questa non vi sia anticipata. Va rilevato che l'autore usa le parole *luce*, *tenebre*, *mondo*, intendendole alternativamente in senso materiale e in senso spirituale. Il mondo è l'universo visibile; ma è pure l'umanità ragionevole, ed è altresí l'umanità riottosa. Quel che il Logos è venuto a portare agli uomini, è la verità e la vita, la conoscenza e l'immortalità, il dono che li farà al pari di lui figli di Dio.

Egli non dal sangue né dal volere della carne
né dal volere dell'uomo,
ma da Dio nacque [9].
E il Logos divenne carne
e abitò tra noi,
pieno di grazia e di verità [10].
Dalla sua pienezza [11] tutti ricevemmo
grazia per grazia [12]:
Perché la Legge fu data per mezzo di Mosé,
la grazia e la verità sono venute per Gesú Cristo [13].

Súbito dopo ci vien data una spiegazione che appare conforme allo spirito del testo: « Iddio nessuno lo ha veduto mai », né Mosé né coloro che si son presentati come profeti di false divinità; « il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, ce lo ha fatto conoscere » [14]. Quest'invisibilità di Dio [15] è uno dei principî fondamentali della teologia giovannea, come della gnosi mistica da cui essa dipende. Il Logos-Cristo è l'unico rivelatore, cosí come è l'unico salvatore;

egli soltanto comunica « la grazia e la verità », perché è il solo che conosca Dio nella sua essenza e che possa rivelarlo, spiegarlo ai suoi fedeli, ai suoi iniziati; egli è l'esegèta di Dio, il grande mistagogo. Ritroviamo qui l'idea del « Dio ignoto », [16] inaccessibile all'intelligenza volgare e che si rivela nell'iniziazione mistica per il tramite di un mediatore divino. Esiste un solo mistero verace, ed è il mistero cristiano.

Non è facile intendere in quale rapporto si trovi la filiazione divina del Logos con la sua incarnazione. Tuttavia, non senza ragione la filiazione divina del credente è presentata come attuantesi secondo il modello della filiazione del Logos incarnato, Gesú Cristo. L'autore non aveva l'intenzione e non ha sentito il bisogno di dire in termini espliciti l'origine della forma umana nella quale il Logos si è manifestato sulla terra; egli presenta tale forma come reale, allo stesso modo che presenta come reali, pur riempiendoli di un senso spirituale, i miracoli-segni che attribuisce a Gesú. Tuttavia, se gli uomini di carne nascono una seconda volta nello spirito per effetto di una generazione spirituale che ignora l'unione dei sessi, la fecondazione della donna e lo sviluppo naturale dell'embrione, è perché il Logos, assumendo carne umana, è divenuto il protòtipo dei figli di Dio, l'Unigenito [17]. In quanto Figlio unigenito del Padre, il Cristo Gesú non ha in questo mondo né padre né madre: lo si vede chiaramente alle nozze di Cana [18]. L'evangelista, il quale ignora o sdegna la concezione virginale, non ha ammesso neppure, sembra, né l'incarnazione del Logos nel seno di una donna fecondata naturalmente né la preesistenza dell'uomo Gesú rispetto all'incarnazione del Logos. Il Lógos è apparso in forma carnale quando si è manifestato in funzione di Cristo. E sarebbe puerile dire che, sotto l'aspetto storico, tale concezione appaia piú inverisimile del dogma tradizionale.

A dir vero, lo stesso Evangelio, discorsi e racconti, è come un'altra incarnazione del Logos luce e vita, perché discorsi e racconti fanno conoscere l'opera del Logos-Cristo sotto queste immagini della luce e della vita. Il Cristo giovanneo è la luce spirituale del mondo; è venuto a portare agli uomini la vita eterna; e il miracolo della guarigione del cieco nato lo celebra come principio di luce, il miracolo

della risurrezione di Lazzaro come principio di vita. Prima di guarire il cieco, Gesú dice:

> Bisogna che compia
> le opere di chi mi ha mandato
> finché è giorno.
> Viene la notte,
> in cui nessuno può operare.
> Finché sono nel mondo,
> luce sono del mondo [19].

Parimente, prima di risuscitare Lazzaro:

> Io sono la risurrezione e la vita;
> chi crede in me, anche se muore, vivrà.
> E chiunque vive e crede in me
> non morirà in eterno [20].

Solo una singolare forma di prevenzione mentale può indurre a negare l'indole simbolica di tali miracoli, che simboleggiano di fatto ciò che Gesú afferma in queste parole preliminari.

Ma la luce che il Cristo dà non è una promessa di accesso al regno di Dio per mezzo della penitenza; la vita che dona non è l'immortalità sulla terra nella risurrezione dei morti. Chi crede al Figlio inviato da Dio e alla sua potenza vivificante partecipa sin d'ora alla sua vita eterna. Chi crede è già eletto, colui che non crede è già dannato. Non son piú necessarie le assise del grande giudizio, né la risurrezione dei corpi.

> Dio ha amato talmente il mondo,
> che ha dato il Figlio suo unigenito,
> Perché chiunque crede in lui non perisca
> ma abbia vita eterna.
> Ché Dio non ha mandato il Figlio nel mondo
> per giudicare il mondo,
> ma perché il mondo si salvi per opera sua.
> Chi crede in lui non è giudicato;
> chi non crede, è già giudicato...

In verità, in verità vi dico:
chi ascolta la mia parola
e crede in chi mi ha inviato,
Ha vita eterna,
e non è soggetto a giudizio,
ma è passato dalla morte alla vita [21].

I sacramenti sensibili della fede, come già si è visto nel capitolo precedente, hanno un significato puramente spirituale di rigenerazione interiore e di partecipazione alla vita del Cristo. Ma il Cristo è morto realmente nella carne, come vi è realmente vissuto; è stato obbediente sino a patire la morte sulla croce perché i credenti vivano spiritualmente; è apparso nella carne senza esser nato dalla carne [22] per l'attuazione immediata della sua opera, la rivelazione del suo mistero e il dono della sua esistenza mortale.

Nella redazione canonica dell'Evangelio, questa dottrina, un po' troppo eterea per la fede comune, si determina e si concreta per mezzo di motivi tratti dall'antica tradizione evangelica e dal sacramentalismo della *I Corinzi*, che abbiam già trovato incorporato alla tradizione dei Sinottici. Alcune aggiunte praticate nei discorsi vi riconducono la risurrezione dei morti e la *parusía* del Signore [23]. Il supplemento aggiunto al discorso sul pane di vita introduce nella cena eucaristica il simbolo del corpo e del sangue, ossia la partecipazione mistica alla vita del Cristo nella commemorazione mistica della sua morte [24]. Si può dire senza esagerazione che il simbolismo sacramentale finisce col ricoprire tutta la carriera evangelica di Gesú. Esso si tradisce specialmente in un particolare della passione, l'acqua e il sangue che escono dal fianco di Gesú trafitto dalla lancia del soldato: particolare commentato nella *I Giovanni*:

Egli è colui che è venuto per acqua e sangue,
Gesú Cristo,
Non soltanto nell'acqua,
ma nell'acqua e nel sangue.
E lo spirito è colui che lo attesta,
perché lo spirito è la verità;
Perché tre sono i testimoni:
lo spirito, l'acqua e il sangue
e i tre sono uno [25].

Non è un gioco di parole, ma, espressa in termini di gnosi, la quintessenza del mistero cristiano. Il Figlio di Dio si è manifestato in terra con l'acqua e nell'acqua quando è venuto al battesimo di Giovanni [26], s'è manifestato col sangue e nel sangue quando è morto sulla croce [27]. Lo Spirito gli ha reso testimonianza, perché è disceso sul Cristo battezzato e perché il Cristo morente « ha reso lo spirito » [28]. Il soffio reso è, infatti, misticamente lo Spirito divino, che la morte di Gesú libera [29], in certo modo, perché si diffonda sui credenti. I tre testimoni non fanno che uno solo, perché chi rende testimonianza al Cristo nell'acqua e nel sangue, nel suo battesimo e nella sua passione, è, in ultima analisi, lo Spirito.

Non basta. Bisogna considerare che, secondo l'Evangelio, l'acqua e il sangue sono usciti insieme dal costato del Crocifisso. L'evangelista ha voluto significare cosí la nascita della Chiesa, a somiglianza della creazione di Eva, uscita da Adamo; e mostra cosí aperta nel fianco di Gesú, come aveva predetto il Cristo [30], la fonte della vita eterna. Fonte che viene per cosí dire incanalata nei sacramenti dell'iniziazione cristiana: in quanto l'acqua raffigura il battesimo, sacramento della rigenerazione spirituale, e il sangue l'eucaristia, sacramento della vita eterna nell'unione al Cristo morto per gli uomini e risorto. Per questo, la testimonianza triplice e una rimane sempre attuale: il Cristo continua a venire con l'acqua e con il sangue; lo Spirito continua a rendergli testimonianza nell'acqua e nel sangue. Lo Spirito divino, che ha reso testimonianza al Cristo nella sua missione terrestre, nel suo battesimo e nella sua morte, gli rende pure testimonianza nella sua vita mistica, la vita della Chiesa, per mezzo della immersione battesimale e della cena eucaristica. Cosí il mistero cristiano consegue il suo equilibrio, i suoi due sacramenti ricollegandosi alle due estremità della missione salutare di Gesù, interpretate misticamente quali principio della loro efficacia. Cosí il quarto Evangelio nelle sue due parti, costituisce un catechismo sublime, ma resta pur sempre, come i primi tre, un catechismo dell'iniziazione cristiana.

## IV

Prima di parlare del mistero della Chiesa, dobbiamo discendere un momento da queste altezze sublimi per segnalare un moto di misticismo inferiore, di soprannaturalismo e mitologia volgari, che pure si manifestò nella tradizione cristiana e vi mise radici altrettanto salde e vi ebbe sviluppi altrettanto importanti del misticismo metafisico di cui abbiamo descritto le prime forme. Nei primi tempi non si è speculato soltanto sulla preesistenza del Salvatore divino, ma anche sulle condizioni della sua nascita terrestre.

Le primissime generazioni cristiane conobbero i genitori e fratelli di Gesú, – di cui i mitologi che vorrebbero sopprimere Gesú dalla storia non sono ancora riusciti a sbarazzarsi con congetture semplicemente probabili, – e i primi gruppi di cristiani giudaizzanti non si nutrirono di speculazioni trascendenti. Una volta ammesso che Gesú era il Cristo, si pensò di buon'ora che dovesse essere e che era, conforme alle Scritture, figlio di David. Senza dubbio, non si ebbe fretta di cercare come potesse esser tale; ma i Giudei increduli non devono aver tardato a chiederlo malignamente ai loro fratelli increduli. Questi credettero di poter ovviare a tale difficoltà presentando una genealogia. A noi ne sono giunte due [1], che, contradicendosi l'una con l'altra, si annullano a vicenda. Entrambe si accordano sul nome di Giuseppe come padre di Gesú; ma non attribuiscono lo stesso padre a Giuseppe e risalgono sino a David per due linee di ascendenti diverse: una, seguendo la serie di re sino a Ieconia; l'altra mettendo capo a un figlio di David, Nathan, di cui si conosce dalle Scritture soltanto il nome. Lo storico, perciò, deve tener conto di tali finzioni solo in quanto attestano, all'origine, l'assenza di qualsiasi tradizione genealogica intorno alla discendenza davidica di Gesú e, inoltre, la persuasione, in cui i credenti vissero inizialmente che Gesú fosse nato, senza miracolo, da Giuseppe e da Maria. Infatti, le due genealogie furono costruite sul nome di Giuseppe, e Gesú venne in origine considerato come discendente di David in quanto figlio di Giuseppe [2]. Le genealogie furono, quindi, inventate in ambienti, in cui non si

pensava ancora alla concezione miracolosa. Anzi, risulta abbastanza chiaro che la leggenda della nascita raccolta nel terzo Evangelio fu costruita, originariamente, nelle stesse condizioni delle genealogie; in essa infatti, Gesú nasce bensí in circostanze miracolose, ma dal matrimonio di Giuseppe e di Maria.

Dove, come e quando sia sorta l'idea della concezione virginale, si è costretti a indovinarlo. Certo, non sorse né nella prima comunità, né nei primissimi tempi, né senza l'influenza almeno mediata degli ambienti pagani. Le due leggende a noi giunte rappresentano il prodotto di un lavoro abbastanza complesso, a cui i redattori evangelici diedero soltanto l'ultima mano. Sembra che tutte e due si siano formate in Oriente, ma non negli stessi ambienti e nella stessa epoca. Quella di Matteo, nonostante le influenze mitologiche che è dato di notarvi, ha la forma di una *haggada* giudaica o di una raccolta haggadica, costruita abbastanza minuziosamente e artificiosamente su testi biblici, espressamente indicati; e si deve esser formata, quindi, in un ambiente cristiano giudaizzante, ma di un giudaismo poco ortodosso, in cui si ammetteva senza scrupoli la filiazione divina del Messia e si guardava con sospetto il rabbinismo farisaico. Come patria di tale leggenda, e dell'Evangelio di Matteo, è stata indicata la Siria del Nord, tra Antiochia e l'Eufrate: la regione in cui nel sec. IV sussistevano tuttavia dei cristiani giudaizzanti, chiamati *Nazorei*, che si servivano di un evangelio aramaico in cui si trovavano i nostri racconti di Matteo [3]. I racconti di Luca, nei quali domina lo spirito del giudaismo tradizionale e che furono concepiti in correlazione con una leggenda di Giovanni il Battista e in dipendenza da tale leggenda, proverrebbero originariamente da gruppi giudeo-cristiani, viventi nel Nord della Palestina o nella Siria meridionale [4]. L'idea del compimento delle profezie vi è presente come nei racconti di Matteo, ma vi assume forme di finzione romanzesca.

In entrambi i casi, l'acme della leggenda mitica è la concezione miracolosa per opera dello Spirito divino. Gesú è Figlio di Dio perché Dio è, fisiologicamente parlando, l'autore della sua generazione. Questo concetto non riveste la forma grossolanamente primitiva delle antiche mitologie: per esempio, di quella greca, descrivente

gli amori di Zeus e di altri dèi, con metamorfosi appropriate alle diverse circostanze. In quei tempi c'erano anche dei pagani pii e illuminati che prendevano le cose con maggior gravità; Plutarco giudicava plausibile l'opinione degli Egiziani che una donna possa esser fecondata dallo Spirito di Dio [5]. Ma a quest'idea non si pervenne súbito; e la tradizione evangelica e l'antica tradizione cristiana lasciano intravvedere le tappe successive attraverso le quali si compí, nella fede dei credenti e nella loro catechèsi, l'apoteosi di Gesú.

Il punto di partenza, non lo si ripeterà mai a sufficienza, fu che Gesú era divenuto Cristo ed era entrato, per cosí dire, nella sfera della divinità grazie alla sua risurrezione, che lo aveva innalzato alla destra di Dio. Il primo evangelio apostolico, quello di Paolo come quello di Pietro, fu questo: il Figlio di Dio è stato dichiarato tale e manifestato per mezzo della sua risurrezione. In questa fase iniziale, l'epifania del Cristo consisteva nella sua stessa risurrezione, e le apparizioni o visioni del Risorto ne erano considerate come la testimonianza. Rispetto a tale epifania, la vita terrestre di Gesú appariva come un preliminare indispensabile, ma secondario; e non a essa venivano ricollegate le grandi rivelazioni, le istruzioni essenziali.

Da tempo, la critica ha sospettato che la scena della trasfigurazione di Gesú, nei Sinottici, fosse in origine un'apparizione del Risorto. Come tale la presenta ancora l'*Apocalisse di Pietro* [6], che associa a essa una rivelazione concernente la fine dei tempi, la beatitudine degli eletti e il castigo dei reprobi. La stessa prospettiva persiste in iscorcio nel preambolo degli *Atti* [7], e tracce sensibili ne sopravvivono nelle pagine finali di Matteo [8], di Luca [9], di Giovanni [10] e nella conclusione deuterocanonica di Marco [11], in cui insegnamenti primordiali, e in primo luogo l'ordine di predicare l'Evangelio per tutto il mondo, si ricollegano alle manifestazioni del Risorto.

Ma Marco ha anticipato tale epifania del Cristo divino nella scena della trasfigurazione, preparata dalla confessione di Pietro: sei giorni dopo esser stato riconosciuto da Pietro come il Cristo, Gesú, sulla montagna, appare in una gloria celeste e la voce del Padre lo proclama Figlio di Dio [12]. Quest'anticipazione dell'apoteosi ha per risultato, e aveva per scopo, di porre sotto il segno del Figlio di Dio

la decisione di Gesú di recarsi a Gerusalemme per morirvi e la sua stessa morte: cosí la testimonianza degli apostoli veniva a poggiare su una base piú larga, giacché quello che affermavano intorno alla risurrezione non poteva piú venir accusato d'essere una spiegazione postuma, escogitata allo scopo di compensare lo scandalo della croce [13]. Da notare che lo stesso evangelista ha parimente anticipato, ponendole prima della morte di Gesú, le rivelazioni sulla fine del mondo [14]. Si può quindi parlare in questo caso di anticipazioni sistematiche.

In séguito, venne compiuto un altro passo in avanti [15], piú facilmente riconoscibile perché segna un punto a cui sembra che la tradizione evangelica si sia arrestata a lungo: l'epifania del Figlio di Dio venne anticipata all'inizio del ministerio galilaico, nel battesimo di Gesú per mano di Giovanni. Si aveva cosí simultaneamente la consacrazione messianica di Gesú da parte dello Spirito, la voce celeste che lo riconosce Figlio di Dio, l'istituzione del battesimo cristiano e la testimonianza della sua superiorità su quello della sétta del Battista. In questo modo, lo schema della catechèsi cristiana restò fissato per lungo tempo, rimanendo, d'altra parte, aperto a tutte le istruzioni impartite in nome di Gesú, che fossero state pronunciate da lui prima della sua morte. Questo quadro, che è quello di Marco, è ancora facilmente riconoscibile in Matteo e in Luca, nei quali i capitoli sulla nascita di Gesú appaiono come un preambolo sovraggiunto; e si è visto poco fa che anche il quarto Evangelio ha voluto chiudersi in esso. Il rapporto con Giovanni il Battista ci istruisce sulle condizioni in cui esso è stato elaborato: in opposizione alla propaganda della setta che si richiamava a Giovanni e come prova d'indipendenza nativa e di preminenza nei riguardi di essa; e, di conseguenza, in una regione e in un'epoca in cui la propaganda cristiana aveva da competere con la propaganda battista. Ciò che ci riconduce ancora una volta verso la Transgiordania e la Siria, e a un'epoca in cui la concorrenza della setta battista costituiva ancora per i capi del movimento cristiano, una seria preoccupazione.

I capitoli preliminari di Matteo e di Luca attestano che il quadro di Marco apparve, alla lunga, insufficiente e che si volle far risalire

l'epifania del Cristo al primo momento della sua esistenza umana: Figlio di Dio lo era stato assumendo l'umanità, e ciò era apparso nello stesso miracolo della sua nascita, accompagnato da altri prodigi proporzionati a un cosí grande evento. Sembra che, negli ambienti giudeo-cristiani nei quali fu elaborato l'Evangelio di Matteo, ci si sia preoccupati di nobilitare la filiazione davidica di Gesú, pur rendendola piuttosto simbolica, e soprattutto di tagliar corto ad alcune illazioni che si potevan dedurre da Marco. Da un lato, si poteva sostenere che Gesú era divenuto Figlio di Dio solamente per adozione, al momento del battesimo (tale adozionismo godeva non poche simpatie a Roma); dall'altro, si poteva dire, appellandosi a Marco, che una potenza superiore aveva governato Gesú dal momento del battesimo sino alla sua morte, in cui si sarebbe separata da lui; oppure si poteva, forzando il significato dell'epifania, sopprimere l'esistenza di Gesú prima del suo battesimo, come fecero l'autore del quarto Evangelio e quello della *Lettera agli Ebrei*; o, infine, adattare allo stesso quadro diverse forme di docetismo, come fecero alcuni gnostici e, a suo tempo, Marcione [16].

Nell'illustrazione della nuova epifania, i racconti evangelici non utilizzarono soltanto testi dell'Antico Testamento, ma anche temi mitici correnti, che vennero adattati a tali testi o ai quali vennero accomodati i testi biblici. Tanto Matteo quanto Luca utilizzarono il tema del fanciullo divino, nascente in un luogo ignorato e la cui presenza viene annunziata miracolosamente a dei pastori [17]. Ma la leggenda di Luca, servendosi di tale tema per il racconto della nascita di Gesú a Betleem, si ricordò del pastore David [18]; mentre la leggenda di Matteo vi aggiunse i Magi e la stella annunciatrice perché si formò in un paese in cui i magi d'Oriente (Persia, Babilonia) e la loro astrologia erano ben noti [19]. Inoltre, la stella ricordava quella di cui aveva parlato, a proposito di Giuda, il famoso profeta Balaam [20]. Non era lontano il tempo nel quale lo stesso testo biblico doveva esser applicato al presunto messia Bar Kokheba, « il figlio della Stella » [21]. Il tema del fanciullo divino o predestinato, minacciato di morte da una potenza nemica e sfuggente miracolosamente a essa attraverso un massacro, fu parimenti utilizzato da

Matteo, il quale però guardò come a protòtipo a Mosé e alla sua fuga dall'Egitto nel paese dei Midianiti. Nulla di piú facile da spiegare come costruzione mitica; e nulla, a rigore, di piú arbitrario e di piú inverosimile. Ma si trattava di magnificare l'epifania del Figlio di Dio. Lo stesso quarto Evangelio, il cui simbolismo è sempre di carattere elevato, non seppe trovar nulla di meglio per illustrare l'epifania del Logos fattosi carne che di condurre Gesú alle nozze di Cana per la trasformazione dell'acqua in vino, con cui il Cristo « manifesta la sua gloria » [22] con un miracolo derivato dal mito e dal rituale di Diòniso [23].

Abbiamo già osservato che l'apoteosi di Gesú incontrò, nella sua penultima fase, Giovanni il Battista e lo subordinò a sé; e che lo stesso fece poi, nella sua ultima fase di evoluzione mitica. Lo stesso sforzo di subordinazione e di accaparramento si nota, in genere, in tutti i passi nei quali gli Evangeli canonici, non escluso il quarto, menzionano il Battista. È, quindi, evidente, per una critica imparziale, che la setta cristiana, nata dopo quella di Giovanni e uscita in certo modo da essa, ebbe nei primi tempi in essa una rivale; e, inoltre, che il cristianesimo, – sebbene Gesú e Giovanni abbiano avuto una sorte analoga e la medesima fortuna di rivivere gloriosi nella fede dei loro seguaci, – cercò di nascondere in parte ciò di cui era debitore alla setta battista e d'interpretare la stessa figura di Giovanni in funzione di quella di Gesú, presentandolo come il precursore piú o meno cosciente del Cristo: quale egli non era mai stato né nel suo proprio pensiero né in quello dei suoi fedeli. Ci dev'esser stato un nucleo dottrinale comune all'uno e l'altro, l'annuncio del prossimo avvento di Dio; ed è evidente che il cristianesimo derivò dalla setta battista uno dei suoi riti essenziali, il battesimo.

In questi ultimi tempi, è parso a taluni critici che il problema del rapporto tra le due sette sia stato completamente rinnovato dalla pubblicazione della letteratura religiosa del Mandeismo [24], che sarebbe stato una sopravvivenza della setta battista, e di alcuni lavori su di essa [25]. Ma, per quanto interessanti siano la maggior parte delle comparazioni che sono state proposte, esse non sembrano

valide a giustificare le conclusioni che si è voluto trarne per stabilire una dipendenza del cristianesimo primitivo e del Nuovo Testamento dal movimento battista molto piú ampia e piú intima di quella che una critica attenta aveva potuto dedurre dai testi neo-testamentari. Non è provato che la religione dei Mandei rappresenti il moto battista delle origini piú fedelmente di quanto le sette cristiane di oggi, prese tutte insieme o separatamente, non rappresentino la religione dei primi cristiani. La religione dei Mandei è bensí una grande gnosi, ma una gnosi formatasi a poco a poco, che nel corso dei secoli subí svariate influenze e che in origine non era tale. E le sue origini potrebbero benissimo esser posteriori di molto alla genesi del cristianesimo. Non si è riusciti a dimostrare che uno solo dei suoi scritti sia anteriore al cristianesimo; è certo, anzi, che la compilazione generale degli scritti mandaici ebbe luogo nell'età islamica, e non in virtú di una tradizione omogenea, ma per mezzo di elementi tratti da sette diverse, di modo che l'insieme è piuttosto incoerente. Nulla vi tradisce la minima conoscenza del cristianesimo primitivo né, per quanto concerne Giovanni il Battista, il minimo ricordo che possa considerarsi come storico e come indipendente dagli Evangeli. Lo stesso battesimo mandaico dipende piuttosto, nella sua economia rituale, dalla liturgia battesimale della chiesa nestoriana. Si tratta, in sostanza, di una gnosi tardiva, il cui punto di partenza piú remoto può essere, per certi rispetti, lo stesso di quello delle gnosi cristiane, ma che non può figurare per nessuna ragione nella genealogia del cristianesimo tradizionale. Se è temerario, per non dir di piú, pretendere di spiegare per mezzo del solo Marcione gli scritti e lo svolgimento del cristianesimo prima di Ireneo, dev'essere altrettanto temerario, se non di piú, voler trovare la vera chiave del cristianesimo primitivo e del Nuovo Testamento nella religione dei Mandei.

Una constatazione molto piú importante è questa: il cristianesimo non entrò nel mondo e nella storia come una grande dottrina già definita nelle sue parti essenziali, ma come una grande speranza lanciata in nome di Gesú Cristo, sotto il patronato del monoteismo ebraico, attraverso il mondo mediterraneo; e tale speranza, quasi

súbito e per piú di un secolo, si rifranse nelle differenti mentalità di coloro che l'accolsero in una maniera o nell'altra con favore, come in un prisma dai mille colori. Donde un ribollire di dottrine e un pullulare di sette, un caos religioso che si sarebbe dissolto in un pulviscolo privo di avvenire, se non avesse conservato sin dalle origini alcuni principî stabili che, consolidatisi sempre piú saldamente negli ultimi sessant'anni del sec. II, condussero all'istituzione della Chiesa cattolica. Ma la Chiesa, prima di essere un'istituzione, fu un'idea, osiamo dire che fu altresí un mito. Per questo, bisognerà accennare brevemente al mito prima di passar a studiare l'istituzione.

## V

La nozione mistica della Chiesa nacque quasi contemporaneamente al cristianesimo. Non fu necessario crearla; essa venne tolta dal giudaismo, affrancandola interamente però dal nazionalismo giudaico e ampliandola per adattarla al mistero cristiano. Il giudaismo, – malgrado i suoi interni dissensi, meno vivi tra i Giudei della Diaspora, – era una Chiesa per la comunione della fede e delle speranze, per il vincolo di fraternità che univa tutte le sinagoghe tra loro e con il loro centro, a un tempo religioso e nazionale, di Gerusalemme. Esso era veramente « la comunità di Dio », e si lusingava di esserlo, era fiero di esserlo.

Di questa comunità mistica, che attendeva il suo compimento nel regno di Dio, il cristianesimo pretese, inizialmente, di essere soltanto la realizzazione sperata o l'inizio, il mezzo, l'organo. Cosí si annunciò dovunque negli ambienti giudaici e a tutta la clientela pagana del giudaismo; cosí si spiegano i suoi primi successi e la pretesa che fece valere, e che conservò, di essere la vera « comunità di Dio », la vera Chiesa, quando il giudaismo si rifiutò risolutamente di riconoscere il suo Cristo. Il cristianesimo si affermò come « la comunità di Dio » che esso voleva essere, negando da quel momento al giudaismo, giudicato incredulo e ribelle, la qualità che gli aveva presa.

Tutto l'orgoglio mistico dei Giudei, derivante dalla coscienza di essere il popolo eletto di Dio, venne ereditato cosí dai cristiani, persuasi di essere il popolo veramente eletto, l'autentica società dei credenti. Forti di tale convinzione, accolsero il ripudio dei Giudei con rammarico, ma senza inquietudine. Paolo si è spiegato chiaramente su tale questione nella *Lettera ai Romani*: certamente, gli è motivo di « grande tristezza e d'incessante dolore » vedersi separato dai suoi fratelli israeliti o, per meglio dire, riconoscerne la cecità dinanzi all'Evangelio; ma che farci? Essi disconoscono l'adempimento delle profezie nel Cristo e l'economia provvidenziale della salute per la fede, sia per i Giudei che per i Gentili; e, d'altra parte, la docilità di questi e l'incredulità di quelli sono state predette dai profeti [1]. Ben presto, – siccome la *parusía* tardava indefinitamente e il problema della salvezza dei Giudei perdeva del suo interesse attuale e acquistava piuttosto un carattere teorico, – si pensò che i Giudei fossero caduti temporaneamente nell'incredulità affinché i pagani avessero il tempo di convertirsi al Cristo; il loro turno sarebbe giunto piú tardi [2]. Nell'attesa, l'elleno-cristianesimo era pur sempre il vero popolo di Dio.

Ben presto, organizzandosi in mistero, esso si riconobbe come il corpo del Cristo. Abbiam già visto, nelle preghiere della *Didaché*, la Chiesa assimilata al pane della cena, composto di grani originariamente dispersi e ora riuniti insieme; cosí la Chiesa, attualmente dispersa, al pari della Sinagoga, doveva presto venir raccolta nel regno di Dio; allora sarebbe stata un solo corpo, come il pane [3]. Dalla *I Corinzi* risulta pure che si pervenne abbastanza presto a concepire la Chiesa non piú come una società dispersa, ma come un organismo vivente, come il corpo mistico di Gesú risorto. Nelle parole: « Essendo un solo pane, siamo insieme un solo corpo » [4] ritroviamo il simbolismo della *Didaché*, in quanto il corpo dei fedeli vi è assimilato al pane eucaristico. Ma le parole che seguono: « Tutti, infatti, partecipiamo a un solo pane » segnano un passo avanti rispetto alla *Didaché*, giacché il pane unico a cui ogni cristiano partecipa non è piú il pane che si mangia, ma il Cristo stesso, che il pane simboleggia, di modo che nel pane della cena è simboleggiata l'unione

mistica di tutti i fedeli nel Cristo. L'istruzione concernente il pasto eucaristico riposa sul principio che la cena dev'essere il pasto della comunità per essere veramente « la cena del Signore » [5], perché uno stesso pane sia Cristo in tutti e tutti siano un solo corpo nel Cristo e per il Cristo.

La teoria del corpo mistico è svolta ampiamente nell'istruzione della stessa lettera relativa ai carismi: istruzione posteriore a Paolo, ma anteriore a Marcione [6] e che dev'essere press' a poco della stessa epoca della *Didaché*, perché conosce ancora missionari che viaggiano sotto il nome di apostoli e profeti che prendono la parola nelle adunanze della comunità [7]. Essa mira a prevenire il disordine che risulterebbe quasi fatalmente da doni suscettibili di entrare in concorrenza reciproca:

> Ci sono diverse specie di carismi,
>   ma uno stesso è lo Spirito;
> Ci sono diverse mansioni,
>   ma uno stesso è il Signore;
> Ci sono diversi modi di operare
>   ma lo stesso Dio
>     opera tutto in tutti [8].

Se il principio è unico, gli effetti sono molteplici [9]. Ma è necessario che anche la Chiesa, la comunità, sia una. Corpo del Cristo, essa ha, come il corpo umano, diverse membra, tutte necessarie, e che non debbono esser gelose le une delle altre, ma comportarsi come reciprocamente solidali, quali in realtà sono [10]. La sola enumerazione delle funzioni spirituali, che troviamo in questa lettera, mostra che le comunità ne erano sin troppo ricche e spiega come debba esser avvenuta una specie di cernita eliminatoria: apostoli, profeti, dottori, taumaturgi, guarigioni, assistenza, direzione, glossolalía [11]. Bisognava che ciascuno facesse in modo da non riuscire d'impedimento agli altri [12]. Ma si riteneva che tutto questo fervore di entusiasmo si producesse nel corpo del Cristo, e si cercava di fare in modo che non ne compromettesse l'equilibrio organico.

La nozione mistica della Chiesa venne espressa anche per mezzo di altre formule. Nella *II Corinzi*, si parla della comunità corinzia

come di una « vergine casta » che il suo apostolo avrebbe fidanzata al Cristo [13]. Siccome ogni comunità particolare era, insieme con le altre, la Chiesa di Dio, si può applicare all'intera comunità la similitudine usata per la chiesa di Corinto, che rappresentava l'applicazione, al Cristo e alla Chiesa, di un'immagine familiare ai profeti: lo sposalizio di Iahvé e di Israele. L'autore della *Lettera agli Efesini* associa all'idea mistica della Chiesa, corpo del Cristo, quella della Chiesa sposa del Cristo. « L'uomo, – scrive, – è capo della donna, come il Cristo è capo della Chiesa, egli salvatore del corpo », ossia, di quel corpo che è la Chiesa stessa. E aggiunge, nel suo cattivo stile:

> Uomini, amate le vostre mogli
> come il Cristo ha amato la Chiesa,
> E ha dato se stesso per lei per santificarla,
> purificandola col lavacro dell'acqua mediante la parola,
> Per offrire a se stesso gloriosa la Chiesa,
> senza macchia né ruga né alcunché di simile,
> ma santa e immacolata [14].

Infine, lo stesso autore citando il testo del *Genesi* relativo all'unione dell'uomo con la donna, osserva che esso racchiude « un grande mistero », cioè un profondo segreto di teologia mistica, « in rapporto al Cristo e alla Chiesa » [15]. L'autore sfiora qui molto da vicino certi misteri pagani e manca poco che, per lui, la Chiesa non sia una personificazione trascendente, un eone, come in alcuni sistemi gnostici.

La stessa considerazione vale per il *Pastore* di Erma, in cui tuttavia la Chiesa non è la Gerusalemme celeste che al veggente dell'*Apocalisse* appariva in procinto di scendere sulla terra, ma l'istituzione in via di organizzarsi quaggiú. Nella prima parte del libro, la Chiesa stessa, in forma di una vecchia signora, istruisce Erma. Gli appare, la prima volta, seduta su un gran trono bianco, splendidamente vestita, con in mano un libro di profezie contenente minacce per i pagani e gli apostati e una promessa consolante per i giusti [16]. Gli ricompare davanti un anno dopo e gli lascia, perché lo copii, un piccolo libro, che, tra le le altre cose, enuncia la concessione del perdono, ma per una volta sola a tutti i cristiani peccatori, non esclusi gli

apostati, che si pentano prima della grande tribolazione, ossia, della prossima persecuzione [17]. In una visione di sogno Erma apprende che quella donna, ch'egli credeva fosse la Sibilla, è la Chiesa; è vecchia, perché fu creata prima di tutte le cose e il mondo fu creato per lei [18].

Questa bizzarra elucubrazione non è un fatto isolato. L'antica omelia, nota sotto il nome di *Seconda Lettera di Clemente*, insegna che, se si farà la volontà del Padre, si apparterrà alla prima Chiesa, la Chiesa spirituale, creata prima del sole e della luna e che è la Chiesa della vita; ora, è noto che la Chiesa vivente è il corpo del Cristo [19]. Infatti, la Scrittura insegna che Dio creò l'uomo maschio e femmina [20]; il maschio è il Cristo e la femmina è la Chiesa, spirituale come il Cristo [21]. La Chiesa si è manifestata per salvarci, alla fine dei tempi, nella carne del Cristo, mostrando che chi la custodirà senza corromperla nella carne la riceverà nello Spirito santo, perché questa carne è l'immagine dello spirito e chi guasta la copia non avrà parte all'originale, che è lo spirito, che è il Cristo. Ma questa carne può ricevere una vita incorruttibile dallo Spirito santo se questo si unisce a lei; ed è impossibile esprimere o descrivere i beni che Dio riserva ai suoi eletti [22].

Per quanto alambiccata e bizzarra ci appaia tale gnosi, essa non sorpassa in arditezza quella delle *Lettere ai Romani* e *ai Corinzi* sui due Adami né quella della *Lettera agli Efesini* sulla coppia trascendente Cristo e Chiesa, senza contare che anche nell'*Apocalisse* la nuova Gerusalemme è chiamata « la fidanzata dell'Agnello » [23]. Ma, continuando su tale via, si sarebbe facilmente caduti nella piú stravagante delle gnosi. Dalla sua gnosi, l'autore dell'omelia traeva soltanto un insegnamento morale: poiché la Chiesa è nella nostra carne come in quella del Cristo e noi siamo, quindi, carne del Cristo, dobbiamo serbare pura le nostra carne, per non disonorare la Chiesa e il Cristo [24].

In una terza visione Erma vede nuovamente la Chiesa, assistita, questa volta, da sei giovani che debbono lavorare a una costruzione. La donna si siede su un seggio di avorio ricoperto da un velo bianco, fa sedere Erma alla sua sinistra (la destra è riservata ai màrtiri) e

i sei giovani si mettono a costruire sopra l'acqua una torre, con pietre portate loro da migliaia di uomini. La torre, spiega la donna, è la Chiesa; viene edificata sopra l'acqua, perché la vita del credente è salvata dall'acqua (ossia, dal battesimo); i sei giovani sono gli angeli che sono stati creati per primi e ai quali Dio affidò il governo di tutte le creature; gli innumerevoli operai che portano le pietre sono anch'essi angeli, ausiliari dei primi; le pietre squadrate e bianche che combaciano perfettamente tra loro sono gli apostoli, i vescovi, i dottori, i diaconi che hanno assolto a dovere la loro missione; le altre pietre, che vengon tolte dall'acqua e che combaciano pure perfettamente, sono i màrtiri [25]. È chiaro che ormai la costruzione della Chiesa prevale sul pensiero della fine del mondo. Quando Erma chiede alla donna se la consumazione dei tempi sia prossima, essa risponde che la torre non è ancora ultimata, che senza dubbio lo sarà tra poco e che allora verrà la fine; ma che, per il momento, ciò che importa è di promulgare e di rispettare gli ammonimenti da lei impartiti. Dopo di che, essa rivolge un severo rimprovero ai fedeli e soprattutto ai loro capi, di cui biasima i dissensi [26].

Il tema della torre è ripreso da Erma, e arricchito di nuovi particolari, nella nona parabola. Da questa si impara che il padrone dell'edificio, e al tempo stesso la rupe che serve di fondamento a questo e la porta per la quale si entra in esso, è il capo dei sei angeli. – cioè, il Figlio di Dio, il Cristo stesso, che cosí è primo, non settimo nel gruppo degli spiriti superiori, – e «gli altri sei sono gli angeli gloriosi che gli fanno ala, a destra e a sinistra» [27]. Erma vede il Figlio di Dio come «un uomo circondato di gloria, di statura colossale» [28], – quale appare, nell'*Evangelio di Pietro*, il Cristo risorto [29]. – Siccome il buon Erma s'impastoia alquanto nelle sue stesse speculazioni, dice, nel preambolo della parabola, che lo Spirito Santo, che è il Figlio di Dio e che gli ha parlato dapprima sotto la figura della Chiesa, gli ha parlato poi per mezzo del Pastore, angelo della penitenza [30]. Il Pastore non è pertanto una semplice figura simbolica; né lo è la Chiesa, che fu creata prima di ogni cosa. Ricordiamoci ch'essa è come l'ipòstasi femminile del Cristo nella *Seconda Lettera di Clemente*.

Le lettere attribuite a Ignazio di Antiochia sono state scritte in cospetto delle eresie gnostiche ormai in pieno sviluppo; e si può dire che canonizzino misticamente l'episcopato per garantire cosí la coesione delle comunità e contrapporre ai novatori un vero culto dell'istituzione ecclesiastica, la quale non è piú semplicemente un corpo ma tende a divenire una gerarchia sacra. Non è piú la mitologia di Erma; ed esse debbono essere meno antiche del *Pastore*. Non basta esser cristiani di nome, dice la *Lettera ai Magnesiaci*, bisogna esserlo di fatto; e non lo si è quando si tiene un'adunanza qualsiasi, al di fuori dell'autorità del vescovo [31]. « Fa' ogni cosa nella concordia di Dio e sotto l'autorità del vescovo, che tien luogo di quella di Dio, e dei presbiteri, che tengono il luogo del collegio degli apostoli, e dei diaconi..., che sono investiti del ministero di Gesú Cristo, il quale era prima dei secoli presso il Padre e si è manifestato nel termine prefisso... Come il Signore, unito al Padre, non fa nulla senza di lui, né da se stesso né per mezzo degli apostoli, cosí voi dovete fare ogni cosa d'accordo con il vescovo e i presbiteri... Unica sia la vostra preghiera, unica la supplicazione, unico lo spirito, unica la speranza nella carità, nella gioia santa: questo è Gesú Cristo, al di sopra del quale non c'è alcuno » [32]. Bisogna obbedire al vescovo: « Siate sottomessi al vescovo e gli uni agli altri, come Gesú Cristo, secondo la carne, fu soggetto al Padre e gli apostoli al Cristo, al Padre e allo Spirito » [33].

È evidente, d'altra parte, che tali raccomandazioni mirano ad allontanare il pericolo dell'eresia. Nella *Lettera ai Trallesi* si legge: « Ve ne prego,... usate soltanto del nutrimento cristiano e astenetevi da ogni erba straniera, ossia dall'eresia ». – La parola ha già preso ormai il significato che le è poi tradizionalmente rimasto. – « I suoi adepti, per ottener credito, mescolano alla loro dottrina Gesú Cristo, come quelli che versano un veleno mortale nel vino dolce... Guardatevi da costoro. Non ne riceverete danno se non monterete in superbia e vi terrete strettamente uniti a Gesú Cristo Dio, al vescovo e ai precetti degli apostoli... Chi fa qualsiasi cosa senza il vescovo, il collegio dei presbiteri e i diaconi, non ha la coscienza pura » [34]. Ma l'interesse pratico di questa raccomandazione non le toglie nulla

del suo carattere mistico. Da essa appare soltanto che, sotto la minaccia e la pressione dell'eresia, davanti al pericolo di divisione che incombeva un po' dappertutto sulle comunità, il senso cristiano dell'unità si esaltava nella coscienza stessa di questa unità e ravvisava Dio e il Cristo in coloro che erano divenuti effettivamente (lo sappiamo da Giustino) i ministri del mistero, i principali depositari e gli organi dello spirito che sin dall'inizio animava la Chiesa. Di fatto, essi stavano diventando i custodi della tradizione, di una tradizione che essi stessi dovevano fissare. Il nostro autore li celebra come rappresentanti di Dio, sostituti del Cristo, successori degli apostoli; e insiste molto piú che sulla loro funzione dottrinale sulla loro funzione mistica e pastorale. Vuole che la cristianità si schieri dietro i ministri del mistero cristiano, senza ascoltare coloro che lavorano a rompere l'unità predicando novità pericolose.

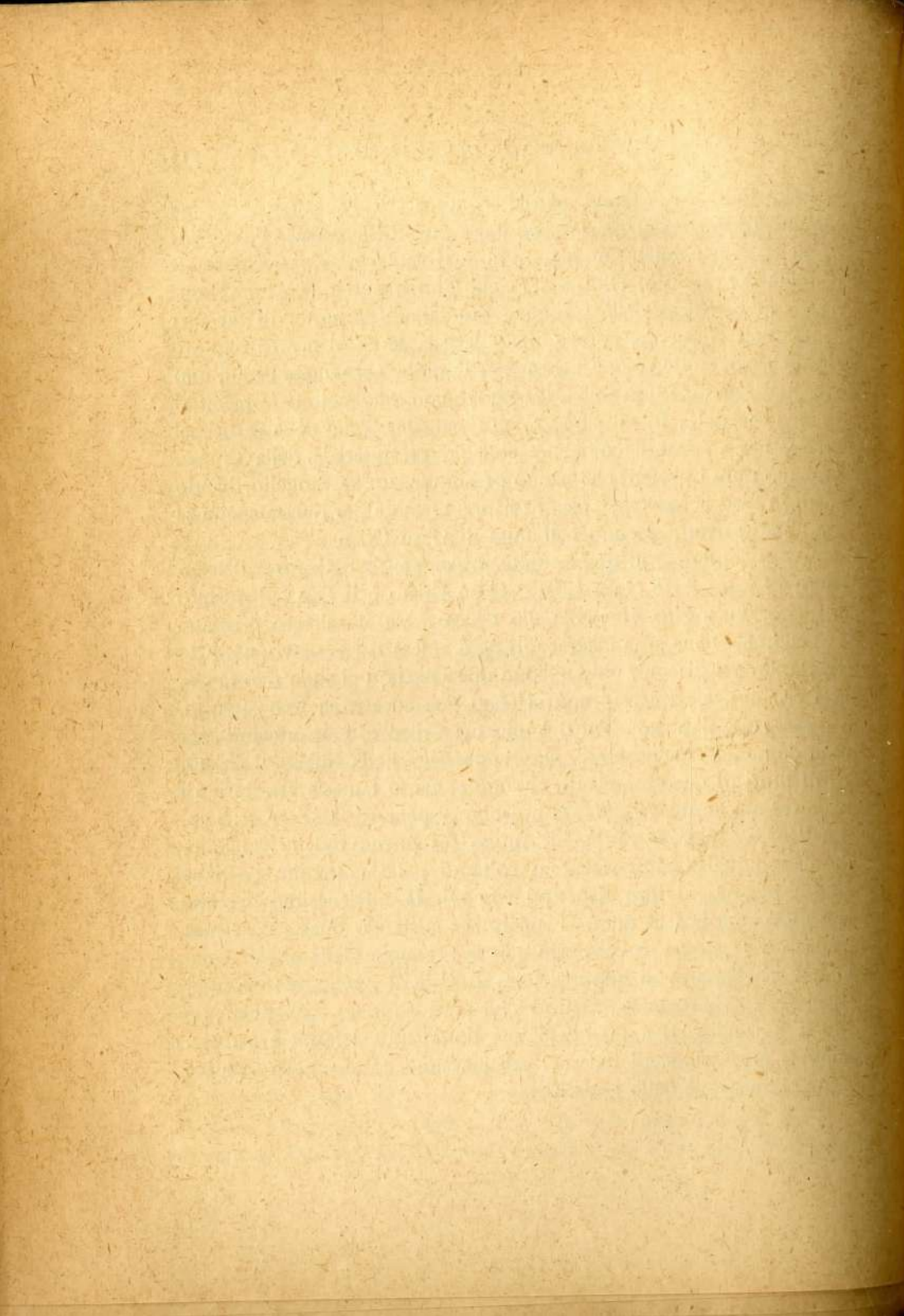
Bisogna tener conto infatti che quest'Ignazio, il quale presenta se stesso come un vescovo, è un ardente mistico, dal soprannome di Teoforo (portatore di Dio), assetato del martirio, di cui scrive ai Romani che essi gli hanno dato la lezione [35]. – (Probabile allusione al *Pastore* di Erma [36]). – « Io scrivo a tutte le Chiese e faccio sapere a tutte che morirò volentieri per il Signore, pur che voi non mi ostacoliate... Lasciatemi esser pasto alle belve, per le quali posso aver accesso a Dio. Io sono frumento di Dio e, sotto la macina dei denti delle belve, voglio divenire puro pane del Cristo. Accarezzate piuttosto le belve perché mi divengano tomba e non lascino neppur un frammento del mio corpo, cosí che io non sia poi di molestia a nessuno. Allora sarò veramente discepolo di Gesú Cristo, quando il mondo non vedrà piú il mio corpo... » [37]. Tutto ciò è forse un po' troppo raffinato, piú bello che al naturale; e in un caso reale l'autore stesso avrebbe probabilmente usato una piú sobria eloquenza; ma il suo entusiasmo è sincero ed esso ha interpretato splendidamente la coscienza del vescovo-martire, oblazione eucaristica a Dio.

Il suo pensiero è tutto impregnato di misticismo eucaristico: « Non provo gusto né per i nutrimenti corruttibili né per le gioie di questa vita; voglio il pane di Dio, che è la carne di Gesú Cristo, progenie di David, e voglio come bevanda il suo sangue, che è amore

incorruttibile »[38]. Queste parole concernono l'eucaristia celeste, puramente spirituale; ma Ignazio parla pure della cena. « Non v'ingannate, fratelli miei: chi segue uno scismatico non parteciperà all'eredità del regno di Dio; e chi segue dottrine straniere, non è ammesso al beneficio della passione. Studiatevi, pertanto, di far uso di una sola eucaristia, perché una sola è la carne di nostro Signore Gesú Cristo, e uno solo è il calice per l'unione nel sangue di lui, uno solo l'altare, come uno solo è il vescovo con il collegio dei presbiteri e con i diaconi... Io mi rifugio nell'Evangelio come nella carne del Cristo, negli apostoli come nel collegio presbiteriale della Chiesa. Amiamo pure i profeti, che hanno preannunziato l'Evangelio, hanno posto in esso la loro speranza, lo hanno atteso e per questa speranza sono stati salvati, essendo nell'unità di Gesú Cristo »[39].

Tutto confluisce in questa unità. L'Antico Testamento è l'Evangelio; l'Evangelio è Gesú Cristo; Gesú Cristo è il Dio del mistero cristiano, lo spirito vivente della Chiesa. Ma il mistero cristiano è quello che viene amministrato in ogni chiesa dal vescovo, assistito dai preti e dai diaconi. Non ci sono due Dii, non ci sono due Cristi, non ci sono due misteri, non ci sono due eucaristie; non ci sono, a rigore, due Scritture. Tutto è uno nel Cristo e, praticamente, per ogni comunità, nel vescovo, che rappresenta nella Chiesa il Cristo. Al di fuori di questo mistero, ci sono soltanto fantasie arbitrarie di maestri senza autorità, che non possono dispensare che l'errore. Dio, il Cristo, la Chiesa, la verità dell'Antico Testamento e dell'Evangelio, il mistero della salute esistono soltanto nelle comunità cristiane strette intorno ai loro rispettivi vescovi. Il cristianesimo divenne la Chiesa cattolica in questa maniera: acquistando questa coscienza mistica di se stesso in contrasto con la invasione della gnosi. Qualunque sia l'autore di queste lettere ardenti di misticismo ecclesiastico, esse contengono tutt'altro che delle formule teologiche destinate a fondere o a difendere una dommatica astratta e astrusa. Sono la professione di fede del cristianesimo comune, che reagisce contro l'invasione dello gnosticismo.

# NOTE

## I

[1] *Rom.*, III, 27-IV, 24. Il v. 25 serve di passaggio alla gnosi svolta nei capitoli successivi. V. *supr.* (p. 10) l'analisi della *Lettera ai Romani*; e, sul saggio di H. DELAFOSSE, « Revue critique », 1er juillet 1926, pp. 242-245.

[2] *Rom.*, V, 12 18-19. Il tono oracolare di questa gnosi ne attesta il carattere relativamente antico. Il v. 14 dice che la « morte » ha regnato da Adamo sino a Mosé, anche su coloro che non avevano peccato « a imitazione – ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι – del peccato di Adamo ». Si potrebbe tradurre « alla maniera del peccato di Adamo ». Bisogna tener conto di tale significato della parola per l'interpretazione di *Rom.*, VI, 5: « σύμφυτοι... τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ », cit. a p. 253, dove non si tratta di un'apparenza di morte nella passione di Gesú piú di quanto non si tratti qui di un'apparenza di peccato.

[3] *Gen.*, II, 17; III, 19. Da questo testo, per sé considerato, non risulta in alcun modo che la morte sia la conseguenza naturale del peccato. La morte deriva dal fatto che, per volontà di Dio, l'uomo non può piú accedere all'albero della vita, i cui frutti nutrono gli immortali.

[4] Citazione molto libera, perché deduce i due Adami da *Gen.*, II, 7 (versione dei Settanta). L'autore scopre nella prima e ultima parte del versetto l'uomo terrestre e animale; l'uomo spirituale e celeste nel πνεῦμα ζωῆς (« spirito di vita »), che è nel mezzo del versetto e che esso trasforma in πνεῦμα ζωοποιοῦν (« spirito vivificante »).

[5] *I Cor.*, XV, 45-49, 50.

[6] Cfr. *Les Mystères païens et le mystère chrétien* [2], p. 235, n. 2.

[7] *Leg. alleg.*, I, 31; *De opif. mundi*, 134. Ma in Filone l'uomo celeste è il tipo ideale, divino, assoluto dell'uomo, a cui si rapporterebbe *Gen.*, I, 27; l'uomo terrestre è l'uomo storico, padre dell'umanità, a cui si riferirebbe *Gen.*, II, 7.

[8] *Rom.*, V, 13, 20-21.

[9] Tuttavia, è insinuata in *Rom.*, VI, 14, e nettamente espressa in *I Giov.*, III, 6.

[10] Come uno schiavo al suo padrone.

[11] *Rom.*, VII, 14-17.

[12] *Rom.*, VII, 18-23.

[13] *I Cor.*, II, 8. Il testo non significa che un Cristo non terrestre sia stato crocifisso nelle nubi dai principi dell'aria; ma imputa la passione di Gesú ai « principi di questo mondo », come gli Evangeli la attribuiscono alla « potenza delle tenebre » (*Lc.*, XXII, 53) o al « principe di questo mondo », il diavolo (*Giov.*, XIV, 30). Non è il caso di sostituire quest'ultimo ai « principi » di *I Cor.*, identificandolo con il Demiurgo di Marcione.

[14] *Rom.*, VIII, 18-27. Passo di stile diverso dal contesto, scritto in una prosa abbastanza pesante, senza parallelismo. Il v. 28 raggiunge naturalmente il v. 17.

[15] *I Cor.*, XV, 35-44.

[16] V. *La Religion d'Israël* [3], pp 243-244.

[17] *Zaccaria*, XI-XIII, 8. V. *La Religion d'Israël* [3], pp. 273-274.

[18] *Rom.*, VIII. 28-30, 31*b*, 35, 37-39.

[19] *Gal.*, IV, 4-5.

[20] *Gal.*, IV, 5; *Rom.*, I, 3.

II

[1] A differenza da *Rom.*, v-vi, la cui gnosi si serve qua e là del linguaggio biblico, ma si astiene da citazioni bibliche, senza dubbio perché essa è stata concepita come un sistema, non come commento di testi particolari.

[2] Sarebbe forse meglio tradurre o, piuttosto, trascrivere: « per mezzo del quale ha creato gli *eoni* » salvo a non intendere la parola in un senso pienamente gnostico. Ma la parola deriva dalla gnosi e ha un senso analogo a quello della gnosi.

[3] *Ebrei*, i, 1-4.

[4] *Ebrei*, i, 5-14.

[5] *Salmo* viii, 5-7.

[6] Il testo (*Salmo* viii, 6) dice: « Tu l'hai fatto di poco inferiore a Elohim » o « agli Elohim ».

[7] *Ebrei*, ii, 5-18.

[8] *Ebrei*, iii, 1-6.

[9] *Ebrei*, iv, 14-v, vii, viii.

[10] *Salmo* cx, 4. L'antichità ha conosciuto molti altri re sacerdoti.

[11] *Gen.*, xiv, 18-20.

[12] *Ebrei*, viii 1-2. « Re di giustizia » è l'etimologia che l'autore dà del nome di Melchisedec. – Il senso originario potrebbe essere: il dio « Sedek è mio re » (cfr. Adonisedec, – « Sedek è mio Signore », – nome di un re di Gerusalemme in *Giosuè*, x, 1, 3). Salem è interpretato dall'autore secondo l'etimologia. Si tratta con ogni probabilità di Gerusalemme.

[13] *Ebrei*, vii, 3. – L'autore ragiona come se Melchisedec non avesse realmente avuto genitori e non fosse mai morto. Ma ciò che importa rilevare è ch'esso vuol ignorare l'origine terrestre di Gesú.

[14] *Ebrei*, vii, 4-10.

[15] *Ebrei*, vii, 14. Il testo non vuol dire che « il Signore » discende dal patriarca Giuda, ma che « è sorto » come un astro dalla tribú giudaica: ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν. Cfr. *supr.*, p. 44, n. 90.

[16] *Ebrei*, vii, 26-28.

[17] *Ebrei*, ix-x, 18.

[18] *Ebrei*, v, 7-10.

[19] Specialmente *Salmo* xxii, 2-3.

[20] *Ebrei*, iv, 15. Letteralmente: « Provato in tutti i modi, a somiglianza di noi, senza peccato ». Il καθ' ὁμοιότητα aiuta a comprendere ὁμοίωμα in *Rom.*; cfr. *supr.*, p. 253, n. 12; p. 317, n. 2.

[21] *Ebrei*, vi, 4-8; x, 26-27.

[22] *Ebrei*, xi, 1, 6.

[23] *Ebrei*, xi, 2-40. Il v. 3 dice, anzi, che « per fede gli αἰῶνες (eoni) si sono conformati secondo la parola di Dio, di guisa che il visibile non è stato fatto di cose apparenti ». Questo, sebbene sia per noi poco intelligibile, corrisponde a quel che è detto nel preambolo i, 2, citato a p. 283, n. 2. Noi diremmo che le Idee eterne si sono realizzate nel mondo sensibile; ma l'autore intende dire che le Idee, come tali, erano altrettanto reali, se non di piú, della loro esteriorizzazione visibile.

[24] *Ebrei*, xii, 1-7; xiii, 1-7.

[25] *Ebrei*, xiii, 8-16.

[26] *Ebrei*, xiii, 7, 17.

[27] *Ebrei*, vi, 1-2, 4-5.

[28] *Gen.*, xiv, 18.

[29] Cfr. *Ebrei*, IX, 11-12 e la preghiera *Supplices* nel cànone romano della Messa. La *Lettera agli Ebrei*, – che è stata da taluno giudicata indifferente, se non ostile, all'eucaristia, – è impregnata di simbolismo eucaristico. Vi si legge (X, 10) che « noi siamo stati santificati mediante l'offerta del corpo di Gesú Cristo », mediante il « sangue del patto » (X, 29). Come nella *I Cor.*, l'eucaristia non è intesa come un sacrificio; ma anche qui si parte, in certo modo, dall'eucaristia per interpretare come un sacrificio la crocifissione di Gesú, la distinzione del corpo e del sangue essendo in relazione con il rituale della cena. V. *Les Mystères païens et le mystère chrétien* [2], p. 337, n. 1.

[30] I Perati (HIPPOL., *Philosophoumena*, V, 2) intendevano pure: « In lui ha giudicato bene di abitare tutto il Pleròma ». Ritroveremo il « pleròma » negli gnostici. Esso è Dio e il mondo spirituale in quanto sussistente in Dio e formante la sua pienezza. Nel fondo del concetto c'è l'idea di emanazione con ritorno alla fonte. L'applicazione di esso non è stata mai messa in chiaro nel cristianesimo, in cui è stata piú compresa che sviluppata, specialmente nella teologia della Chiesa latina. Nel passo citato si posson distinguere due strofe parallele (15-17; 18-20).

[31] Glosa (DELAFOSSE, *Les écrits de saint Paul*, III, p. 205).

[32] *Coloss.*, I, 15-20.

[33] Concezione a un tempo fisica e teologica. Gli στοιχεῖα sono le parti principali del cosmo e i quattro elementi costitutivi di tutti i corpi; ma sono altresí gli spiriti astrali da cui si riteneva che dipendessero tutte le parti del cosmo, compresa l'umanità, V. TOUSSAINT, *L'Epître de S. Paul aux Colossiens*, pp. 143-146.

[34] La divinità o il mondo divino essendo come esteriorizzato nel Cristo, che è il vero pleròma.

[35] Nel testo πεπληρωμένοι. La traduzione letterale sarebbe « pleromàti », introdotti nel pleròma.

[36] *Coloss.*, II, 8-12.

[37] *Coloss.*, II, 13-15.

[38] S'intravvede come l'autore cristiano poteva concepire tale catastrofe del pleròma. I sistemi gnostici ne dànno altre versioni; ma si vorrebbe sapere che cos'era la catastrofe, – perché ce n'era una, – nel sistema al quale si oppone, imitandola, la gnosi della *Lettera ai Colossesi*.

[39] V. pp. 277-278.

[40] *Coloss.*, III, 3. Anche i credenti fanno parte di un pleròma invisibile, all'irradiazione del quale il mondo visibile, qual è dopo esser stato traviato dai principati vinti dal Cristo, fa ancora ostacolo.

[41] Letteralmente: « il corpo ». La realtà del vero mistero, della vera salute è nel pleròma-Chiesa, corpo del Cristo.

[42] Passo inintelligibile.

[43] La parola ἐμβατεύων appartiene al linguaggio dei misteri e deve designare l'« entrata » nell'iniziazione.

[44] Sulla parola στοιχεῖα, v. nota 33.

[45] Termini appartenenti al mistero che l'autore vuol combattere.

[46] *Coloss.*, II, 16-23.

[47] *Coloss.*, I, 23. Per quanto proclive all'esagerazione, Paolo non avrebbe potuto dire che l'Evangelio era stato predicato a « ogni creatura » (cfr. *Mc.*, XVI, 15, nel finale apocrifo, in cui si ritrova la stessa formula).

[48] Culto abbastanza diffuso in quelle regioni. Sembra che, in alcuni ambienti, Jahvé Sebaoth sia stato identificato con Zeus Sabazio. V. *Les Mystères païens*, etc., p. 27.

[49] Precisazione che, – dato il carattere del passo e l'economia della strofe, – sembra una glosa. Cfr. LOHMEYER, *Der Brief an die Philipper*, 1928, p. 96.

[50] Si tratta del nome di « Signore » (Κύριος), nome di culto di Dio (Jahvé). Non è il nome di Gesú che è al di sopra di qualsiasi altro nome; d'altro lato, è il nome di « Signore »

quello che è messo in risalto nella confessione finale, il nome di Gesú corrispondendo all'abbassamento e quello di Signore all'esaltazione.

[51] *Filipp.*, II, 5-11.

[52] Il passo citato si distacca dal contesto e ha l'aria di esser esistito in origine indipendentemente dalla lettera a cui è stato incorporato. È un oracolo di un profeta cristiano (LOHMEYER, *op. cit*). Anche *Coloss.*, I, 15-20 potrebbe avere un'origine analoga.

[53] *I Pietr.*, III, 18-19; IV, 6.

[54] *I Pietr.*, III, 22. Cfr. *Coloss.*, I, 16.

[55] Frammento BOURIANT vv. 41-42.

[56] *Giov.*, V, 25, 28. Potrebbe darsi che il v. 25 fosse inteso dal suo autore in un senso spirituale e che il v. 28 lo commentasse secondo la credenza comune (v. *Le quatrième Evangile* [2], p. 214). La discesa agli Inferi è un antico tema mitologico che subí diverse metamorfosi nelle varie teologie. Ishtar, nella mitologia babilonese, è discesa agli Inferi per ricondurne Tammuz; gli dèi della vegetazione, che morivano e risuscitavano, discendevano pure agli Inferi e ne facevan ritorno. Poi il mito venne sublimato. Si è già visto come il tema è svolto nella *Lettera ai Filippesi*: un essere celeste scende nel mondo inferiore. In alcuni sistemi gnostici, un eone cade dal pleròma e ha lui stesso bisogno di esser redento. La discesa del Cristo agli inferi si ricollega per un verso alla vecchia mitologia.

[57] *Rom.*, X, 6-7; *Efes.*, IV, 9-10, menzionano soltanto la discesa, senza parlare di un'attività del Cristo tra i morti. *Mt.*, XXVII, 51-53, sembra che implichi la discesa, ma senza soffermarsi su essa.

[58] *Dial. Tryph.*, LXXII. Lo stesso testo apocrifo è citato con lo stesso scopo da IRENEO, *Predic. Apost.*, 78, *Adv. Haer.*, IV, 22, 1 (in III, 20, 4, l'attribuzione del testo a Isaia risulta probabilmente da una distrazione). IGNAZIO (*Magnes.*, IX, 3) dice che, essendo stati i profeti suoi discepoli in ispirito, Gesú è andato a risuscitarli. ERMA (*Similit.*, IX, 6) fa evangelizzare i morti dagli apostoli, non dal Cristo.

[59] V. HARNACK, *Marcion*, Leipzig, 1921, p. 170.

III

[1] *Giov.*, I, 1. – Già gli antichi osservavano che il Logos è chiamato Θεός, e non ὁ Θεός; esso è divino, è di Dio, ma non Dio nel senso assoluto.

[2] *Giov.*, I, 2-3. – Per l'equilibrio del pensiero e del ritmo, bisogna ricollegare al v. 4 le parole ὃ γέγονεν, come fanno molti testimoni antichi, anziché unirle al v. 3, in cui non hanno alcuna ragion d'essere.

[3] Tutto vive per il Logos e nel Logos. Giova ricordarsi del pleròma (cfr. p. 319, n. 30).

[4] *Giov.*, I, 4-5. Κατέλαβεν va inteso nel duplice senso di « comprendere » e « contenere », fissare.

[5] *Gen.*, I, 2. Le tenebre fluttuanti sull'abisso sono un elemento del caos primordiale e non hanno il significato morale inerente alle tenebre di *Giov.*, I, 5, in cui esse sono altresí il male, come nello Zoroastrismo.

[6] *Giov.*, XII, 31; XIV, 30; XVI, 11. Il « principe di questo mondo » tiene il posto dei « principati » e delle « potenze », di cui parlano le *Epistole*; ma il suo carattere è sensibilmente diverso. Non risulta che abbia appartenuto originariamente al pleròma, né che debba mai esservi integrato.

[7] *Giov.*, VIII, 44. Questo passo definisce la natura del diavolo, « omicida sin dal principio », « menzognero e padre della menzogna ». Della sua caduta iniziale, non si fa parola; il « principe di questo mondo » è sempre stato quale appare oggi. V. *Le quatrième Evangile* [2], pp. 299-301.

[8] *Giov.*, I, 9-12. Tutto ciò che concerne Giovanni il Battista (I, 6-8, 15) dà l'impres-

sione di esser stato interpolato al poema del Logos incarnato, al pari delle ultime parole del v. 12: « quelli che credono nel suo nome », spiegazione della riga precedente, a cui è coordinata, nel testo tradizionale, la forma plurale dei verbi del v. 13.

[9] La variante ὅς... εγεννήθη (il quale... è nato »), in luogo di οἵ.....ἐγεννήθησαν (« i quali... son nati »), è quella adottata da Ireneo e da Tertulliano. Giustino sembra si sia ispirato a essa. Il versetto concerne la nascita temporale del Logos, la sua apparizione nell'umanità; sopraggiungerebbe, invece, intempestivo se si riferisse alla nuova nascita dei credenti, di cui la filiazione divina di Gesú è, del resto, il protòtipo. V. *Le quatrième Evangile*, pp. 101-104.

[10] L'inciso « E noi abbiam visto la sua gloria, gloria qual'è quella che un unigenito può tenere dal padre » appare intercalato nella frase e interrompe lo svolgimento del periodo e del ritmo.

[11] Questa « pienezza » non è il pleròma della gnosi, – e la cosa merita d'esser rilevata per i rapporti del quarto Evangelio con le dottrine religiose del tempo, – ma serve a spiegare quel che è stato detto nel v. 14 intorno al Logos incarnato « pieno di grazia e di verità ».

[12] Molti critici, – che riluttano a pensare che la parola « grazia » possa intendersi in questa formula nel senso proprio di « beneficio » con due oggetti differenti, mentre nel contesto (v. 14 e v. 17) la grazia è la vita eterna, il dono oggettivo della salute, – sono del parere che si debba tradurre non « grazia (vita eterna) per grazia » (dono della Legge), bensí « grazia su grazia », ossia, sovrabbondanza di salute. Ma i versetti successivi, che hanno carattere esplicativo, favoriscono la prima interpretazione, e il linguaggio giovanneo non ripugna a essa. Soltanto nella gnosi delle lettere di Paolo la Legge non potrebbe esser chiamata « grazia », dono divino, nel senso ordinario della parola.

[13] *Giov.*, I, 13-14, 16-17.

[14] *Giov.*, I, 18.

[15] Ricordi il lettore il « Dio invisibile » di *Coloss.*, I, 15; *supr.*, p. 288.

[16] Cfr. *Atti*, XVII, 23.

[17] È quello che significa *Giov.*, I, 13-14, anche se non si ammetta per il v. 13 la variante d'Ireneo e di Tertulliano. Nell'Evangelio il Figlio è pur sempre considerato come preesistente in qualità di Figlio alla sua manifestazione nella carne.

[18] *Giov.*, II, 4.

[19] *Giov.*, IX, 4-5.

[20] *Giov.*, XI, 24-26.

[21] *Giov.*, III, 16-18; v. 24. I passi del quarto Evangelio in cui si parla della risurrezione dei morti, nel senso proprio della parola (V, 28-29; VI, 29, 40, 44, 54), sono probabilmente aggiunte redazionali.

[22] *Giov.*, I, 13; III, 5-6.

[23] Testi citati nella nota 21.

[24] *Giov.*, VI, 51 *b*-58.

[25] *I Giov.*, V, 6-8.

[26] *G ov.*, I, 29-34.

[27] L'autore dell'epistola si riferisce soprattutto a *Giov.*, XIX, 34: l'acqua e il sangue sgorganti dal fianco di Gesú sotto il colpo di lancia del soldato. È impossibile travisare piú radicalmente lo spirito dell'Evangelio giovanneo e dell'epistola che immaginando una decomposizione del sangue che abbia prodotto tale sdoppiamento o che tale decomposizione sia stata inventata per provare contro Marcione la realtà del sangue di Gesú. V. *Le quatrième Evangile*,[2] p. 492.

[28] *Giov.*, XIX, 30. Non è il solo passo dell'Evangelio nel quale si giochi sul duplice senso della parola πνεῦμα.

[29] Cfr. *Giov.*, VII, 39.

[30] *Giov.*, VII, 38. Cfr. *supr.*, p. 252, n. 11.

IV

[1] *Mt.*, I, 2-16; *Lc.*, III, 23-38.

[2] Si può vedere in *Mt.*, I, 16 e *Lc.*, III, 23 che il raccordo della genealogia con l'idea della concezione virginale proviene da un artificio redazionale.

[3] Cfr. B. W. BACON, *Studies in Matthew*, 1930, pp. 151-164.

[4] *Ibid.*, pp. 33-35.

[5] PLUT., *Numa*, IV.

[6] V. p. 20. Cfr. BACON, *op. cit.*, p. 146.

[7] *Atti*, I, 3-11. Questo preambolo, artificialmente collegato al prologo (vv. 1-2), che è stato mutilato e interpolato a tale intento, dà l'impressione di un riassunto o di un estratto ritagliato in una relazione piú completa e piú ampia, del tutto analoga, se non identica, a quel che si legge nell'*Apocalisse di Pietro*.

[8] *Mt.*, XXVIII, 16-20. Messinscena analoga a quella degli *Atti*, per quanto concerne la rivelazione su una montagna; ma narrazione molto piú breve.

[9] *Lc.*, XXIV, 44-53. Lo stesso canovaccio che in *Atti*, I, 3-11, ma con raddrizzamento piú sistematico della fonte.

[10] *Giov.*, XX, 21-23; XXI, 15-19. Elementi delle stesse tradizioni, elaborati diversamente.

[11] *Mc.*, XVI, 14-20. La somiglianza con *Atti*, I, 3-11, è maggiore in una forma piú sviluppata di questa finale, fattaci conoscere da un manoscritto del sec. V, scoperto di recente. V. *Les Livres du Nouveau Testament*, p. 314, n. 1.

[12] *Mc.*, IX, 2-13. Tale trasposizione ha, per la storia della tradizione evangelica, un'importanza che non è stata sentita da coloro che ne hanno in un primo tempo ammesso l'ipotesi.

[13] BACON, *op. cit.*, pp. 146-147.

[14] *Mc.*, XIII.

[15] Quadro di *Mc.*, che domina tutta la tradizione degli evangeli scritti a noi noti (cfr. BACON, *op. cit.*, p. 147).

[16] Cfr. BACON, *op. cit.*, pp. 148-150.

[17] *Ibid.*, p. 151. Tema studiato dal GRESSMANN e dal NORDEN.

[18] *Lc.*, II, 8-20.

[19] *Mt.*, II, 1-12.

[20] *Numeri*, XXIV, 17 (XXIII, 7).

[21] BACON., *op. cit.*, p 152. Il tema della stella è ripreso nelle lettere di Ignazio (*Efes.*, XIX), ma non, sembra, in rapporto diretto con *Mt.*, II, 2, 7, 9-10, come si ammette di solito. Giacché vi si legge che « il principe di questo mondo » ha ignorato la nascita del Cristo, e che il Signore è stato rivelato « ai mondi » (agli eoni) da un astro eclissante con la sua luce tutti gli altri, che ha abolito la magia e « qualunque vincolo d'iniquità »: il che può riferirsi soltanto al Cristo glorificato nella sua risurrezione.

[22] *Giov.*, II, 11.

[23] V. *Le quatrième Evangile*, p. 145. La festa dell'Epifania è di origine dionisiaca.

[24] Specialmente dal LIDZBARSKI, *Mandäische Liturgien*, 1920; *Ginza, der Schatz oder der grosse Buch der Mandäer*, 1925, – già pubblicato dal PETERMANN, *Thesaurus, seu Liber Magnus Mandaeorum*, 1867, - *Das Johannesbuch der Mandäer*, 1915.

[25] Il principale avvocato di quello che potremmo chiamare il pan-mandeismo è stato R. REITZENSTEIN, *Das Mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, Leipzig, 1919; *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig-Berlin, 1927 [3]; *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig, 1929; senza dimenticare un libro di argomento piú generale, *Das iranische Erlösungs-Mysterium*, 1921. Saggio di volgarizzazione: R. STAHL, *Les Mandéens et les origines chrétiennes*, Paris, 1930.

V

[1] *Rom.*, IX-X.

[2] *Rom.*, XI. Da rilevare, nell'apocalisse sinottica (*Mc.*, XIII, 10; *Mt.*, XIV, 14), la glosa relativa al tempo necessario per l'evangelizzazione dei pagani.

[3] *Didachè*, IX, 4.

[4] *I Cor.*, X, 17.

[5] *I Cor.*, XI, 20-21.

[6] Sulla presenza di tale istruzione nella silloge marcionitica, v. HARNACK, *Marcion*, p. 87.

[7] *I Cor.*, XII, 28-29; XIV, 26-33.

[8] *I Cor.*, XII, 4-6.

[9] *I Cor.*, XII, 7-11.

[10] *I Cor.*, XII, 12-27.

[11] *I Cor.*, XII, 28-30.

[12] *I Cor.*, XIV, 39-40.

[13] *II Cor.*, XI, 2.

[14] *Efes.*, V, 23-24.

[15] *Efes.*, V, 30-32.

[16] ERMA., *Vis.*, I, 2, 4.

[17] *Ibid.*, II, 1-3.

[18] *Ibid.*, II, 4.

[19] *II Clem.*, XIV, 1-2. Cfr. *Efes.*, I, 22-23.

[20] *Gen.*, I, 27.

[21] *II Clem.*, XIV, 2.

[22] *II Clem.*, XIV, 3-5. Cfr. *I Cor.*, II, 9.

[23] *Apocal.*, XXI, 9-10. Ma la nostra omelia realizza la metafora in un archètipo eterno, che, spirituale, si trova come sensibilizzato nella carne del Cristo e nei fedeli, essi pure carne del Cristo.

[24] *II Clem.*, *loc. cit.*

[25] *Vis.*, III, 1-8.

[26] *Vis.*, III, 8-9.

[27] *Simil.* IX, 12.

[28] *Simil.* IX, 12, 7-8.

[29] Frammento BOURIANT, v. 40.

[30] *Simil.* IX, 1, 1-3.

[31] *Magnes.*, IV.

[32] *Magnes.*, VI-VII; cfr. *Trall.*, II-III. Questa gerarchia così nettamente costituita esistette solo dopo la *Didachè*, dopo lo stesso Erma.

[33] *Magnes.*, XIII.

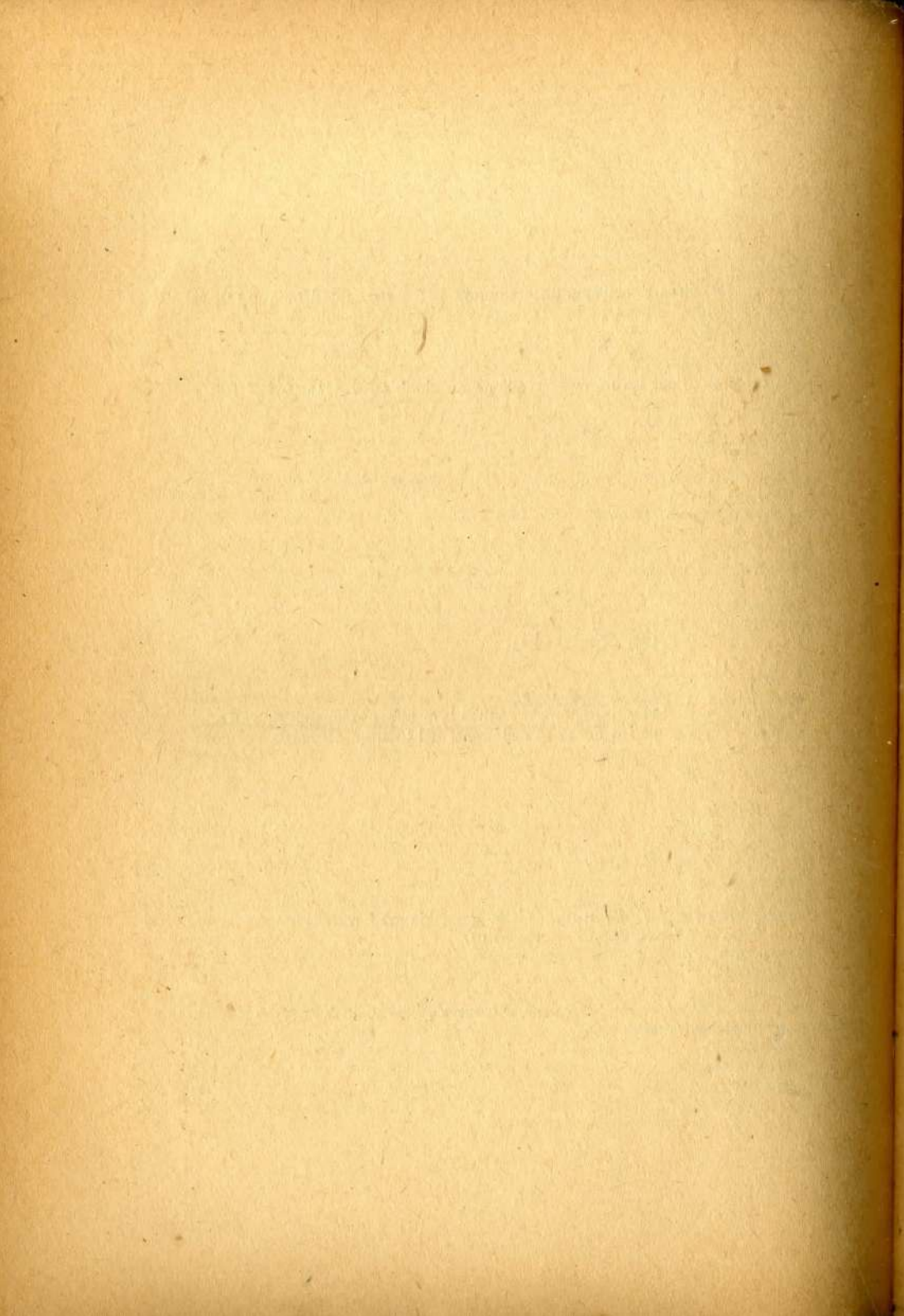
[34] *Trall.*, VI-VII.

[35] *Rom.*, III.

[36] DELAFOSSE, *Nouvel examen des Lettres d'Ignace d'Antioche*, in « Revue d'hist. et littérature religieuses », 1922, p. 322.

[37] *Rom.*, IV.

[38] *Rom.*, VII.

[39] *Filad.*, III-V.

Capitolo Nono

# LA CRISI GNOSTICA

La grande opera mistica di cui si è parlato non si attuò in un colpo solo. Scaturí dall'Evangelio senza esservi stata prevista; i primi missionari cristiani la sospettarono appena; uscí dal loro sforzo in modo spontaneo, come per una pressione irresistibile della fede che realizzò tutt'altra cosa di quello che avevano sperato i credenti. Si era annunciato il regno di Dio, e venne invece la Chiesa. Ma la Chiesa non si formò senza lotte interne, non meno pericolose, ma in fondo non meno feconde per il suo sviluppo delle lotte esterne. La prima crisi, appena percepibile da noi, ma ricca di conseguenze, fu quella che produsse la formazione a Gerusalemme, accanto al gruppo dei credenti giudaici, del gruppo ellenistico. La seconda, quella in cui si manifestò l'opposizione giudaizzante all'opera compiuta dai predicatori ellenistici tra i Gentili. Ma le comunità elleno-cristiane si erano appena costituite sul terreno della gentilità che l'intenso fermento religioso che in esse si produsse, costantemente modificato da un reclutamento tra i piú varî, minacciò d'infrangerne l'unione. Tale crisi di crescenza, che cominciò sin quasi dall'età apostolica e che raggiunse la sua acme verso la metà del secondo secolo, fu definitivamente superata solo nell'ultimo quarto di questo.

Durante questo periodo, il mistero cristiano, di cui abbiamo delineato lo sviluppo, corse pericolo di disgregazione o, per meglio dire, si sviluppò affrancandosi via via da escrescenze e vegetazioni

troppo particolaristiche, che si sogliono designare sotto il nome comune di *gnosi*: ribollimento talvolta superficiale e quasi esteriore del profondo lavorío da cui trasse origine il cristianesimo tradizionale. A rigore, anche questo fu una gnosi disciplinata, nata dal movimento che produsse le gnosi cosidette eretiche e che definí se stessa condannandole. Siccome la sua dottrina è una conoscenza mistica, rivelazione del segreto divino e programma di salute, il cristianesimo fu sempre, a suo modo, ed è rimasto una gnosi [1]. Ma si aprí la via attraverso un pullulare di sette in cui, se fosse stato meno sicuro di sé, avrebbe facilmente potuto dissolversi e perdersi.

## I

Va rilevato, anzitutto, che la tradizione cristiana presenta come padre della gnosi eretica Simone il Mago, che fu un contemporaneo di Gesú e uno dei primi missionari del cristianesimo. In un certo senso, la crisi gnostica aveva avuto inizio nel giudaismo molto prima della predicazione dell'Evangelio, in relazione con il sincretismo religioso, fioritura di gnosi soteriologiche, sorto nel mondo orientale in séguito alla conquista ellenica, succeduta alla dominazione persiana. Scritti come il *Libro di Enoch* o anche come il *Libro di Daniele* sono, in un senso profondamente vero, monumenti della gnosi giudaica, influenzata da una scienza e da speculazioni mistiche straniere. La setta degli Esseni possedeva sicuramente la sua gnosi. Filone Ebreo fu uno gnostico; e il movimento evangelico, sebbene nato da una corrente popolare della speranza giudaica, nacque e, soprattutto, si sviluppò in un'atmosfera gnostica. Il mistero cristiano fu una specie di gnosi piú o meno rettificata, purificata, filtrata, caratterizzata da un misticismo dottrinale e sacramentale, rispetto al quale i sistemi detti comunemente gnostici costituirono delle varianti parallele, tendenti ad assorbire l'Evangelio, piú che delle deformazioni tardive e arbitrarie di un cristianesimo che in origine sarebbe estraneo a qualsiasi gnosi. Ma la gnosi cristiana, il mistero cristiano, definitosi poi in cristianesimo cattolico, non ripudiò mai

la sua base ebraica, il principio del monoteismo assoluto, l'identità dell'Essere primo, del creatore del mondo e del Dio d'Israele, né il punto di partenza storico dell'Evangelio nell'apparizione di Gesú né il concetto della salute universale per la morte del Cristo, seguíta dalla sua risurrezione. Quest'ultimo concetto, schiettamente mistico, e che vale a porre il cristianesimo tra le religioni misteriche, era d'indole gnostica; e la gnosi eretica se ne impossessò per sublimarlo nei suoi misteri, allo stesso modo che convertí Dio nell'assoluto inconoscibile e fece piú o meno svaporare l'esistenza del Cristo, sforzandosi di spiritualizzarne la figura.

La leggenda degli *Atti*, – facendo battezzare Simone il Mago da Filippo a Samaria e facendolo in séguito ripudiare da Pietro per aver voluto comperare dagli apostoli il potere di conferire lo Spirito santo, – ha cercato di squalificare il fondatore di una setta rivale, rappresentandolo come un seguace temporaneo e geloso del cristianesimo nascente, giustamente ripudiato dal capo degli apostoli. Tale leggenda non presenta maggior consistenza di quelle piú tardive che mostrano Simone in lotta con Pietro nell'Oriente e persino a Roma; non permette in alcun modo di distinguere [2] il capo di setta, ricordato dagli eresiologi, dal mago che, secondo gli *Atti*, aveva sedotto la gente di Samaria. Né è lecito contestare l'esistenza storica di Simone, col pretesto che ci è conosciuta solo attraverso narrazioni leggendarie. Il fatto è, piuttosto, che Simone, – sebbene sia presentato dalla tradizione cristiana come il padre di tutte le eresie, – non fu un eretico nei riguardi del cristianesimo, che non professò mai. Benché Giustino si sia ingannato sul culto che sarebbe stato reso a Roma a Simone, non si può, dato che era oriundo della Samaria, negar valore a quello che dice intorno alla nascita di Simone in un borgo di quella regione e alla dottrina che sarebbe stata in quel tempo quella dei Simoniani, cioè dei Samaritani che adoravano Simone « come un dio superiore a ogni principato, potenza e virtú », – cosa che non può esser accusata *a priori* d'inverosimiglianza, perché i cristiani facevano altrettanto con Gesú, – e associavano al suo culto sotto il nome di Elena « la Prima Intelligenza » [3]. Invero, una ventina d'anni dopo, Celso conobbe dei Simoniani che si chiamavano

Eleniani [4], e ch'egli scambiò per una setta cristiana: cosa contro la quale Origene protesta vivacemente. Anche Giustino protestava contro siffatta assimilazione [5], senza accorgersi di favorirla presentando Simone come il piú antico degli eretici. Tra le due sette deve esserci stata una certa analogia e una certa parentela nella dottrina, nei riti, nella propaganda, valide a spiegare e l'opinione pagana di cui si fece eco Celso e l'atteggiamento di Giustino.

Al problema di Simone s'intreccia, rendendolo piú complicato, il problema di Dositeo: un altro samaritano fondatore di setta, che vien presentato ora come il maestro di Simone ora come il suo rivale [6]. – A rigore, potrebbe esser stato l'uno e l'altro, ma i documenti non permettono di risolver la questione. – Dositeo e Simone, entrambi samaritani, fondarono due sette che sopravvissero loro a lungo; e furono due Messia samaritani, entrambi, ma soprattutto Simone, onorati dopo la loro morte di culto e di una vera e propria apoteosi. Dositeo diceva di essere « il profeta » preannunciato da Mosé per la fine dei tempi; e, – sebbene negasse la risurrezione dei morti, non insegnata nella Legge, – i suoi discepoli, dopo la sua morte, dissero ch'era stato rapito vivente in cielo, come Mosé ed Elia [7]. Simone vantò pretese messianiche in condizioni un po' diverse e con maggior successo. Sembra che abbia assunto nei confronti della Legge un atteggiamento piú indipendente e che abbia professato una gnosi sviluppata poi dai suoi discepoli. La narrazione che lo concerne negli *Atti* contiene due indicazioni, che sembrano sovrapposte. Secondo la prima, egli si sarebbe spacciato per qualcosa di grande [8]. – Una formula analoga è usata nello stesso libro nei riguardi di Teuda [9], e si riferisce alla pretensione messianica. – D'altra parte, i suoi seguaci avrebbero detto di lui: « Esso è la Potenza di Dio, che chiaman 'la grande' » [10]. Simone, dunque, avrebbe incarnato in terra la sovrana Potenza di Dio. Tale definizione rappresenta, in sostanza, quello che i Simoniani dicevano di Simone al tempo della composizione degli *Atti*. La *I Corinzi* dice parimente del Cristo ch'esso era « potenza di Dio e sapienza di Dio » [11]. Tale nozione era, dunque, familiare alle prime gnosi.

Presso i Simoniani, la sapienza divina appariva impersonata

nella compagna di Simone, Elena, che sarebbe stata l'Intelligenza suprema, *Ennoia*, madre di tutte le cose. Dopo esser uscita dal mondo divino, essa avrebbe prodotto gli angeli, e gli angeli il mondo visibile; ma gli angeli, per nascondere la loro origine inferiore (e ignari, d'altronde, del Dio supremo) avrebbero tenuto prigioniera Ennoia. La quale, dopo varie trasmigrazioni, – la piú importante fu quella per cui essa s'incarnò nell'Elena per la quale avvenne la guerra di Troia, – viveva facendo la prostituta a Tiro, quando la grande Potenza, incarnata in Simone, la incontrò, la redense e la uní a sé [12]. In questo poema gnostico, – di cui gli eresiologi cristiani possono aver accentuato taluni particolari, ma che non possono aver inventato, – si diceva che la grande Potenza si era manifestata ai Giudei come Figlio in Gesú, il quale avrebbe sofferto la morte in apparenza, non in realtà; ai Samaritani come Padre, in Simone; agli altri popoli, come Spirito santo. La salvezza veniva fatta consistere dai Simoniani nella cognizione di tale mistero e nella liberazione dalla Legge, opera degli angeli creatori, e da qualsiasi legge, la distinzione tra bene e male essendo soltanto una convenzione umana [13].

L'autore di tutto questo sistema non fu certo Simone; e l'artifizio in virtú del quale il cristianesimo, senza parlare di altre religioni, appare come un simonismo che ignora se stesso, non può esser stato concepito che retrospettivamente, quando simonismo e cristianesimo svolgevano già da tempo la loro propaganda. Non che Simone ed Elena non siano mai esistiti o che le linee essenziali del sistema non risalgano sino a Simone [14]. Non sarebbe stato cosí facile presentarlo come l'antenato della gnosi, se le fosse rimasto completamente estraneo. I punti d'incontro con il cristianesimo sono altrettanto notevoli dei punti di contrasto. Abbiam visto or ora che i Simoniani erano consapevoli dei primi e insistettero su di essi. Sebbene la testimonianza degli apocrifi clementini relativa a Simone sia poco attendibile, non è senza significato che Dositeo e Simone vi siano presentati come discepoli di Giovanni il Battista [15]. A rigore, né Simone né Dositeo, e nemmeno lo stesso Gesú, si posson considerare storicamente come successori del Battista; ma tra tutte queste

sette, sorte all'incirca nella stessa epoca e nel medesimo ambiente, dev'esserci stata un'affinità di origine e di carattere. I casi e le leggende di Giovanni, di Dositeo, di Simone non sono privi di analogie con quelli di Gesú; e il relativo insuccesso delle loro sette dipende, in parte, dai limiti che le loro origini e le circostanze imposero alla loro propaganda. A Simone in ispecie dev'esser mancato il prestigio di una morale elevata. Quel che Simone dice della Legge somiglia assai a quello che intorno a essa si legge nella *Lettera ai Galati* e nella *Lettera ai Romani*[16]; ma la breccia che queste due lettere sembran aprire nella concezione teorica del dovere trova compenso nella purezza del sentimento morale che le ispira. La gnosi di Simone dev'esser coesistita, sin dalle origini, con una notevole dose di superstizione magica e anche con una certa licenza di costumi; e la sua setta deve aver perseverato in tale via.

Menandro, pure samaritano e che la tradizione considerava discepolo di Simone, avrebbe insegnato ad Antiochia una gnosi analoga. Anch'esso pretendeva di esser il salvatore mandato dall'alto all'umanità e prometteva ai suoi proseliti l'immortalità, – non si sa in quali condizioni, – di cui il battesimo che conferiva era la garanzia [17]. Giustino [18] menziona Menandro tra Simone e Marcione, come se quei tre personaggi fossero i capi delle principali sette che i pagani confondevano volentieri con i fedeli della grande Chiesa. Simone e Menandro insegnarono, prima di Marcione, che il mondo inferiore non è opera del Dio invisibile, al cui intervento è dovuta la salvezza degli uomini.

Di Cerinto, conosciamo di certo soltanto il nome e che insegnò verso la fine del primo secolo in Asia Minore. Tre quarti di secolo dopo, gli avversari degli scritti giovannei ne attribuirono la paternità a Cerinto, che avrebbe professato una dottrina escatologica giudaizzante e millenaristica e una cristologia piú o meno imparentata con il quarto Evangelio. Secondo Ireneo [19], Cerinto avrebbe insegnato che l'Essere supremo è troppo superiore al mondo per occuparsene direttamente; tale mondo sarebbe opera di una potenza demiurgica che ignorava il Dio supremo; un altro angelo avrebbe dato ai Giudei la Legge [20] e ne sarebbe divenuto il Dio.

Una « virtú » celeste sarebbe scesa dal Dio supremo su Gesú, figlio di Giuseppe e di Maria, al momento del battesimo, e sarebbe rimasta in lui sino al giorno della passione, nel quale lo avrebbe abbandonato; solo l'uomo Gesú ha sofferto ed è risuscitato. Si noti che l'idea della discesa della « virtú » su Gesú si trova ancora espressa direttamente nei Sinottici e che si può ritrovarla anche nella redazione canonica del quarto Evangelio. Anche l'abbandono della « virtú » è menzionato in termini espliciti nell'*Evangelio di Pietro* nelle parole attribuite al Cristo morente: « Mia ' virtú ', mia ' virtú ', tu mi hai abbandonato! » [21]. Per il suo dualismo Cerinto sarebbe stato molto vicino a Simone e sarebbe stato altresí un precursore di Marcione [22]. Non sembra che Giustino abbia avuto conoscenza di Cerinto, ma un mediocre scritto apocrifo, la *Lettera degli Apostoli* [23], che sembra sia stato scritto nell'Asia Minore nella seconda metà del sec. II, ha cercato di confutarlo per mezzo di una testimonianza autorevole, con l'immaginare, dopo molti altri, dei colloqui del Cristo risorto con i discepoli. L'autore di tale scritto era pieno di buone intenzioni, ma la sua opera basta a provare l'invasione dello gnosticismo nella Chiesa, perché (al pari di Valentino) fa nascere il Logos nell'ogdoade, gli fa ricevere dal Padre, prima di scendere sulla terra, la sua « sapienza » e la sua « potenza » e lo fa rendere testimonianza a se stesso sotto la figura di Gabriele. Si è sovente affermato che Cerinto è preso di mira nelle lettere giovannee [24]; ma i passi in questione, come pure l'apparizione del Risorto a Tommaso nel quarto Evangelio [25], son diretti piuttosto contro coloro che negavano la realtà del corpo del Cristo, i doceti, e non contro Cerinto, il quale non contestava la passione dell'uomo Gesú.

Al tempo di Giustino [26], esisteva un setta di Satorniliani, il cui capo, Satornilo, aveva insegnato ad Antiochia durante il regno di Traiano. Satornilo derivava da Menandro. Secondo Ireneo [27], avrebbe professato l'esistenza di un Dio inconoscibile, creatore degli angeli e delle altre « potenze » spirituali. Sette angeli hanno creato il mondo sensibile e l'uomo. A una parte degli uomini Dio ha concesso, per pietà, una scintilla di vita superiore. Gli angeli creatori, tra i quali c'è anche il Dio dei Giudei, si sono ribellati a Dio. Per vincerli è

venuto dall'alto, senza nascita terrestre, senza corpo carnale, Gesú: il quale riconduce a Dio gli uomini che hanno ricevuto la scintilla vitale. Satornilo non ammetteva la risurrezione della carne; condannava il matrimonio e prescriveva di astenersi dal cibarsi di ciò che ha avuto vita. Quindi, per molti aspetti, sarebbe stato un precursore di Marcione. Benché dovesse non poco a Simone e a Menandro, non si presentò egli stesso come il Salvatore inviato da Dio, ma attribuí tale funzione a Gesú. Perciò, fu bensí un eretico, ma non gli si può contestare la qualità di cristiano, mentre, secondo la visuale cristiana, Simone e Menandro andrebbero considerati piuttosto come degli Anticristi.

Concezioni analoghe si ritrovano in sistemi che ci sono insufficientemente noti o sui quali possediamo soltanto notizie contraddittorie: sette che non portano il nome dei loro fondatori e di cui riesce impossibile determinare con precisione l'origine, la localizzazione e le eventuali trasformazioni nel corso di una storia che, per la maggior parte di esse, è finita ben presto nella decadenza e nell'oblio. Ireneo ne descrisse un certo numero sotto il nome comune di *gnostici* [28]. Il nome di sette ofitiche si addice soltanto ad alcune di esse, presso le quali il serpente godeva di un culto e aveva nella loro dottrina un posto che, dedotto o no dal serpente del *Genesi*, gli era coordinato. Celso conobbe degli Ofiti e li considerò come cristiani: qualità rifiutata loro da Origene [29]. Siccome il loro caso è lo stesso di quello dei Simoniani, non è necessario supporre [30] che, al tempo di Celso, la Chiesa continuasse a tollerarne l'esistenza. Tuttavia, i Naasseni, che il loro stesso nome fa conoscere come una setta ofitica, attribuivano a Gesú la funzione di Salvatore; e un inno naassenico, citato da Ippolito [31], fa intervenire Gesú presso il Padre in termini che ricordano un po' il ricorso di Marduk a Ea in alcuni incantesimi babilonesi. Per quanto poco attendibile sia la testimonianza d'Ippolito, pochi testi valgono, come quelli naassenici, a far comprendere l'intensa fermentazione di dottrine che si ebbe, nel secondo secolo, nel cristianesimo e intorno a esso e l'opportunità della barriera frettolosamente costruita dalla Chiesa cattolica per contenerle.

Origene ha discusso un diagramma degli Ofiti, che Celso, senza nominare questi ultimi, citava come un documento esoterico del cristianesimo. Esso somigliava a una carta della salvezza, che Celso comparava, non a torto, alla cosmografia dei misteri mitriaci: una figurazione di circoli concentrici, in numero di dieci, inscritti in un circolo piú grande, che simboleggiava l'anima dell'universo e si chiamava Leviathan; il suo nome si ritrovava al centro di tutta la costruzione. C'erano da varcare sette porte, guardate da sette spiriti in forma animale (leone, toro, anfibio, aquila, orso, cane, asino), di cui erano segnati i nomi (Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Astaphaios, Eloaios, Horaios) con le formule da pronunciare come parole d'ordine; una linea nera trasversale raffigurava la geenna; un quadrato con una spada di fuoco era in rapporto con l'albero della scienza e della vita. I sette angeli, opposti agli angeli di luce, erano chiamati arcontici e il loro capo era il Demiurgo, il creatore, dio degli Ebrei, maledetto per aver maledetto il serpente, che rivelò all'uomo il bene e il male. Un sacramento, detto « suggello »[32] veniva conferito da un « padre », mentre il candidato era chiamato « figlio »; esso implicava certamente un'unzione, giacché il candidato pronunciava le seguenti parole: « Sono stato unto con l'unzione bianca dell'albero della vita ». E Origene osserva che cotali Ofiti, che maledivano il creatore, maledivano pure Gesú e lo facevano maledire da coloro che entravano nella loro setta[33]. Si tratta di una dottrina stravagante, non priva di qualche affinità con il sistema di Marcione, ma che non per questo va necessariamente considerata come derivata da esso[34].

Fra le sette di cui parliamo, alcune ponevano, accanto all'Essere ineffabile, un Eone femminile, la Madre, con delle emanazioni successive e la caduta di un eone, l'organizzazione del mondo inferiore sotto un demiurgo ignaro del mondo superiore e, infine, la salvezza dell'uomo in virtú della manifestazione dell'eone Cristo in Gesú, il quale raccoglie le scintille divine sparse nel mondo umano e ristabilisce l'unità del pleròma[35]. Tutte queste concezioni non dipendono necessariamente da Marcione, anche se molte di esse siano state di di fatto posteriori a lui; e l'origine siriaca di esse si tradisce, almeno per una parte, negli stessi nomi degli eoni.

II

Basilide era di Alessandria, dove insegnò al tempo di Adriano e di Antonino. Scrisse una specie di commentario evangelico in ventiquattro libri [1]. Nel suo sistema, - qual è esposto da Ireneo, - dal Padre ingenerato, principio primo, nasce Nus; da Nus, Logos, da Logos, Fronesis; da Fronesis, Sofía e Dynamis [2]; da questi primi enti, le virtú, le potestà, gli angeli: tutti popolanti il primo cielo. Ci sono trecentosessantacinque cieli di cui noi vediamo soltanto l'ultimo, il cielo inferiore. Questo è occupato dagli angeli creatori del nostro mondo, che hanno come capo il dio dei Giudei; tra questo Dio, che voleva asservire tutti i popoli al suo popolo, e gli angeli o dèi di tali popoli è scoppiato un conflitto, al quale ha posto termine Nus, che, inviato dal Padre supremo, ha rivestito in Gesú l'apparenza dell'umanità. Al momento della crocifissione, esso scambiò la propria forma con quella di Simone il Cireneo, il quale morí in sua vece [3]. Quindi, non è necessario render omaggio al Crocifisso né subire il martirio per il suo nome. Basta, per conseguir la salvezza, conoscere la verità del sistema insegnato da Basilide.

Inutile dire che questi ripudiava l'Antico Testamento proveniente dai demiurghi. Contro le potenze inferiori insegnava una specie di magia; alcune parole misteriose erano particolarmente raccomandate, in ispecial modo Abraxas, il cui valore numerico equivaleva al numero dei cieli. Considerava le passioni umane come appendici materiali dell'anima razionale, che la inducono al peccato; il male, come la punizione del peccato. Gli stessi màrtiri, anche se non hanno mai peccato in questa vita, soffrono le conseguenze di peccati commessi in un'esistenza anteriore. Basilide professava, infatti, la metempsicòsi. Tanto lui quanto suo figlio Isidoro raccomandavano il celibato e tolleravano il matrimonio come un minor male. La fede era concepita anch'essa come una specie di ipòstasi inerente alle anime elette, costituenti perciò una vera e propria aristocrazia, sia per il loro numero sia per il loro carattere [4]. In origine e in sede

teorica l'etica di Basilide era abbastanza severa; ma, a quanto consta, la setta non tardò a corrompersi [5].

La setta di Carpocras, o Carpocrate, appare non meno antica di quella di Basilide; giacché non c'è motivo per distinguere il Carpocrate che visse ad Alessandria al tempo di Adriano e il Carpocrate la cui dottrina fu portata a Roma verso il 160 da una donna, una certa Marcellina. Il caso dei Carpocraziani ci permette d'intendere come certe forme di gnosi potessero accordarsi con la piú smodata immoralità e offrir motivo alla diffamazione del cristianesimo. La setta, del resto, aveva ben poco di cristiano. Il figlio di Carpocras, Epifane, – che morí a diciassette anni lasciando un libro « Sulla giustizia », – era onorato come un dio dai Carpocraziani nell'isola di Cefalonia, donde era sua madre [6]. Tale giovane filosofo giudicava ridicola la proibizione dell'adulterio enunciata nel Decalogo; e sosteneva che il godimento comune ed eguale di tutte le cose spetta per istituzione divina a tutti gli uomini; che furono le leggi umane a dare origine alla distinzione di bene e di male e a tutti i generi di proprietà privata compresa l'unione coniugale; che la legge produsse cosí il ladrocinio, allo stesso modo che produsse l'adulterio, mentre la vera legge di natura consente la partecipazione di tutti a tutti i beni e la libertà dell'amore [7]. Utilizzazione imprevista di Platone contro Mosé e la moralità comune!

Carpocrate ammetteva un unico Dio e una gerarchia di angeli, creatori del mondo sensibile. Anche le anime umane hanno appartenuto al mondo spirituale prima di cadere in quello della materia; esse si liberano da se stesse, passando sopra, attraverso tutti gli stati e le azioni che l'esistenza umana comporta, alle norme artificialmente stabilite [8]. Com'è evidente, Basilide e soprattutto Carpocrate muovono da un principio che potrebbe apparire identico, tranne per quanto si riferisce al sentimento morale, al principio che serve di fondamento alla teoria della giustificazione per la fede qual'è svolta nelle lettere di Paolo: la sovrana dignità dello spirito, che è al di sopra della Legge, di qualsiasi legge. Ma, – invece di considerare come condizione della vita perfetta e della beatitudine eterna la rinuncia ai piaceri della carne, per amore di Dio e del prossimo, –

pongono tale condizione nell'affrancamento dalla legge che serve di freno sociale agli appetiti, vale a dire, sopprimono insieme con la legge il peccato, giacché la sodisfazione degli appetiti è permessa al saggio e diventa, anzi, nella dottrina di Carpocrate, il mezzo positivo della salvezza, la quale è assicurata soltanto a colui che abbia esaurito tutti i piaceri della carne, passando sopra a tutti i divieti.

Siccome una sola esistenza non sarebbe d'ordinario sufficiente a una liberazione cosí completa, Carpocrate ammette la metempsicòsi, la reincarnazione delle anime liberate imperfettamente. Gesú, nato e vissuto nelle condizioni ordinarie dell'umanità, è stato dato in esempio della liberazione che gli uomini debbono conseguire con le loro forze; egli ha trionfato dei demiurghi affrancandosi dalle loro leggi ed è ritornato presso il Padre. Ogni uomo può ottenere al pari di lui, e anche meglio di lui, tale liberazione, sottraendosi al giogo delle potenze demiurgiche con la violazione delle loro leggi. Non c'è da stupirsi che tra i Carpocraziani fosse in onore la magia: era anch'essa un mezzo per combattere l'influenza dei demiurghi. Essi onoravano del loro culto le immagini dei grandi filosofi, insieme a quella di Gesú, di cui si vantavano di possedere un ritratto eseguito per ordine di Pilato [9]. I loro costumi corrispondevano alle loro dottrine. Ireneo dichiara di non osare di credere quel che se ne raccontava; ma, dati i loro principî, è permesso supporre che le loro conventicole non fossero molto innocenti. Erano i detriti di un misticismo aberrante.

L'influenza di Platone è manifesta anche in Valentino; ma questi commise soprattutto degli eccessi metafisici ed ebbe maggior successo di tutti i capi di sette da noi incontrati finora. Oriundo del Basso Egitto, studiò ad Alessandria e ottenne i suoi primi successi in questa città, a quel tempo unica per il fermento spirituale che la agitava. Si recò poi a Roma, come doveva fare poco tempo dopo Marcione; e, secondo Ireneo, vi soggiornò abbastanza a lungo, dall'epoca dell'episcopato di Igino sino a quello di Aniceto [10]. Dev'esservi vissuto ai margini della comunità, da cui s'ignora quando e come sia stato escluso. Secondo Tertulliano, avrebbe aspirato all'episcopato e si sarebbe separato « dalla Chiesa normale » [11] per

essersi visto preferire un confessore della fede. Comunque, è certo che Valentino, – formatosi in un'età e in un ambiente che non conoscevano ancora la « Chiesa normale », – si recò a Roma, al pari di Marcione, per interesse di propaganda religiosa e perché Roma era già un grande centro cristiano.

Pare che si sia staccato in modo definitivo dal cristianesimo comune soltanto dopo la sua partenza da Roma, forse dopo l'elezione di Aniceto, e il suo arrivo a Cipro, dove finí i suoi giorni [12]. A differenza di Marcione, era un pensatore e un dottore piú che un organizzatore e la setta che fondò ebbe un'espansione e una durata molto minore, e costituí per la grande Chiesa una rivale meno pericolosa di quella di Marcione.

Il sistema di Valentino [13], – poema metafisico e gnosi di salute – pone al principio di tutto Bythós, l'Abisso ingenerato, e la sua compagna Sigé, il Silenzio [14]. Quando piacque a Bythós, esso generò da Sigé un'altra coppia, Nus, l'Intelletto, e Alétheia, la Verità; da questi nacquero poi Logos, il Pensiero-parola, e Zoè, la Vita; e da questi, Anthropos, l'Uomo primo, trascendente, ed Ecclesía, la Chiesa superiore. È questa la suprema ogdoade, in cui non solo Basilide, ma anche l'autore del quarto Evangelio, quello della seconda lettera di Clemente e persino il buon Erma potrebbero, a rigore, riconoscere molto di se stessi. Ma la gnosi di Valentino è tutta nuziale e procede per via di sizigie o coppie, come una mitologia, e sotto l'influenza, consapevole o no, di antiche mitologie. Il famoso poema babilonese della creazione cominciava anch'esso con una cosmogonia: quando ancora non esistevano né cieli né terra, Apsu e Tiamat, l'abisso generatore di ogni cosa e il mare che ha tutto partorito, mescolavano le loro acque, ecc. La mitologia ha un carattere piú realistico, la gnosi è piú astratta; ma alcune astrazioni recano visibile il segno della loro origine mitologica: specialmente l'Abisso e l'Uomo.

Il mondo superiore non comprende, però, soltanto la grande ogdoade. Logos e Vita hanno, per loro conto, dato origine a cinque coppie di eoni, che formano la grande decade; analogamente, Anthropos ed Ecclesía hanno generato sei coppie di eoni, che formano

la grande dodecade. Ogdoade, decade e dodecade costituiscono il Pleròma divino. – Qui Valentino ci aiuta a comprendere la *Lettera ai Colossesi* [15] e altresí, con i suoi eoni, la *Lettera agli Ebrei* [16]. – Nel pensiero di Valentino, tale pleròma era tutt'altro che un mondo di astrazioni, un sogno metafisico: era il mondo delle idee eternamente viventi, il mondo dello spirito, delle realtà trascendenti. Quanto al mondo sensibile, ossia a quello che noi chiameremmo piuttosto il mondo reale, – mondo fenomenico, contingente, corruttibile, destinato a perire, – Valentino ne attribuiva la genesi a una grave crisi prodottasi nel mondo spirituale.

L'ultima coppia della grande dodecade e del Pleròma divino era costituito da Theletos, il Volontario, e da Sofía, la Saggezza (non la saggezza morale, ma la scienza e l'abilità [17]). Ora, Sofía fu presa da uno smodato desiderio di conoscere il Padre Supremo, l'Abisso, conoscibile soltanto da suo Figlio, il Nus [18]; essa si sarebbe perduta in tale brama irrealizzabile se Horos, il Termine, – specie di salvatore trascendente, posto dall'Abisso intorno al Pleròma, – non le avesse impedito di dissolversi e di perdersi nell'infinito. Sofía rientrò in se stessa; ma, nel suo disordine, generò da sola, senza il concorso di Theletos, un eone imperfetto, doppione inferiore di sua madre, Achamoth [19], – che ha trovato un nome solo in ebraico: nome che significa anch'esso « saggezza », – escluso del Pleròma. Per prevenire il ripetersi di una simile catastrofe, Nus e Alétheia generarono una sedicesima coppia, Christos e Pneuma (in ebraico *spirito* è femminile), che insegnarono agli altri eoni a rispettare il Termine, a non voler conoscere l'inconoscibile.. Dopo di che, tutti gli eoni celebrarono la pace ripristinata nel Pleròma e si associarono per produrre il trentatreesimo eone, il Salvatore Gesú [20].

Ma bisognava pure provvedere in qualche modo all'aborto Achamoth. La poveretta fu visitata, nel suo abbandono, da Christos, che suscitò in lei una specie di forma e di coscienza. Essa provò allora, insieme con il sentimento della sua degradazione, tristezza, paura, disperazione. In séguito alla visita dell'eone Gesú, tali passioni si separarono da lei e costituirono gli elementi della materia. – Singolare maniera di spiegare l'origine di questa e ricusarle l'eternità. E dire che

in origine, nelle mitologie, l'Abisso era il caos, la materia informe! Mentre qui è la fonte eterna delle idee trascendenti, e solo per via indiretta degli esseri materiali e del mondo sensibile. - Tuttavia, Achamoth sussisteva in se stessa come sostanza psichica. Per effetto della sola vista degli angeli che accompagnavano il Salvatore, essa concepí e generò la sostanza spirituale. Si trovarono cosí preparati, pronti a esser messi in opera, gli elementi con cui doveva esser costruito il mondo inferiore.

Achamoth trasse fuori dalla sostanza psichica il Demiurgo, il quale, a sua volta, produsse gli esseri psichici e materiali destinati a riempire il mondo inferiore: mondo comprendente i sette cieli, che erano degli angeli, ma non degli spiriti, giacché lo stesso Demiurgo non era uno spirito. Non conoscendo altro mondo che quello da lui generato, il Demiurgo si credeva il padrone dell'universo. Esso volle fare due categorie di uomini, psichici e materiali; mentre in realtà ne esistono tre categorie, perché alcuni uomini ricevettero un germe della sostanza spirituale (πνεῦμα) emanata da Achamoth. Clemente Alessandrino [21] cita un passo di Valentino in cui la cosa era spiegata cosí: dopo aver creato l'uomo, il Demiurgo e i suoi angeli rimasero profondamente stupiti sentendolo proferir parole molto superiori alla sua condizione naturale; gli è che esso aveva ricevuto dall'alto la sementa dello spirito e, « foggiato in nome dell'Uomo, incuteva il timore dell'Uomo trascendente, che era in lui », senza dubbio in virtú di tal germe; « onde gli angeli, ricolmi di stupore, si affrettarono a deformare l'opera delle loro mani ». Inutile dire che gli spirituali sono i valentiniani predestinati; gli psichici, la gran massa dei cristiani; i materiali, i non-cristiani. Il criterio ispiratore di tali distinzioni era già enunciato nel Nuovo Testamento [22].

Secondo Valentino, gli uomini dell'ultima categoria non possiedono alcun avvenire immortale; quelli della prima categoria son tutti salvati, perché lo spirito che è in loro non può perire: basta, per cosí dire, che riconoscano se stessi nella gnosi del mistero valentiniano. Solo gli psichici hanno, propriamente parlando, bisogno di redenzione. Valentino ammette perciò una manifestazione storica di Gesú, ma fortemente impregnata di metafisica e di docetismo. Il redentore

aveva solamente l'apparenza della materia; il suo essere umano era psichico e spirituale. « Mangiava e beveva in maniera tutta speciale, non restituendo gli alimenti. Tale era la sua forza di continenza che gli alimenti in lui non si corrompevano, perché non c'era in lui capacità di corruzione »[23]. Clemente Alessandrino, a cui siamo debitori di questa citazione di Valentino, ne approva pienamente il tenore. Quando nacque il Salvatore, non trasse nulla dalla Vergine Maria; il grande eone Gesú si posò su lui al momento del battesimo e si ritirò da lui, portando seco l'elemento pneumatico, per ritornare al Pleròma, quando egli venne tratto dinanzi a Pilato. Quindi, crocifisso fu soltanto l'elemento psichico del Salvatore, nella sua apparenza corporea; ma la sua passione fu, ciò nonostante, reale. Il Salvatore valentiniano reca la luce della sua dottrina ed è liturgo del suo mistero. Quando il Demiurgo cesserà di creare, l'umanità avrà fine; Achamoth sarà accolta nel Pleròma e diverrà la sposa dell'eone Gesú; gli uomini spirituali verranno uniti agli angeli del Salvatore; il Demiurgo, con gli uomini psichici che abbiano praticato la legge evangelica, s'installerà al di sotto del Pleròma, al posto di Achamoth, e il mondo materiale perirà in incendio universale, nella quale periranno pure gli uomini materiali e gli psichici senza virtú[24].

Valentino fece scuola; e gli autori antichi distinguono i suoi discepoli orientali dai suoi discepoli occidentali. Tra questi ultimi, i piú noti sono Eracleone e Tolomeo, a cui Ireneo aggiunge un certo Marco, che sarebbe stato una persona molto meno raccomandabile; tra i primi, Teodoto, – nel quale i testi citati da Clemente Alessandrino ci mostrano un fedele discepolo del maestro, – e il siro Bardesane (nato nel 154, morto nel 223), la cui attività resta fuori del quadro di quest'opera. Del resto, se Bardesane fu dapprima valentiniano, non sembra che lo sia rimasto; e se piú tardi fu tacciato di eresia, deve esserlo stato retrospettivamente, dopo che visse da dottore indipendente presso quella chiesa di Edessa, dove anche Taziano poté vivere senza lasciare miglior riputazione. I suoi scritti debbono esser stati guardati con ostilità da una critica piú severa di quella dei suoi tempi[25].

Eracleone[26], fiorito verso il 155-180, fu, a quanto consta, un disce-

polo immediato di Valentino e portò notevoli modificazioni al sistema del maestro. Al vertice del Pleròma non poneva una sizigia, ma il Dio unico, concepito, d'altronde, gnosticamente e chiamato « Padre della verità »[27]. Parimente, nella sua dottrina, il Logos ispira il Demiurgo, che è il vero artefice del mondo sensibile, e il Logos ridiventa l'anima del mondo; esso è altresí il salvatore e appare sulla terra, in un corpo reale e imperfetto, quando Giovanni lo annunzia agli uomini. In breve, Eracleone si è notevolmente ravvicinato al quarto Evangelio, sul quale lasciò un commento apprezzato da Origene, che se n'è giovato per il proprio. Era tale allegorista da dar dei punti allo stesso Origene. Gesú a Cafarnao discende nel profondo del cosmo, dominio della materia, e sale a Gerusalemme, che è la regione degli psichici[28]. Sappiamo da Origene come interpretava l'incontro di Gesú con la donna di Samaria[29]. L'acqua del pozzo di Giacobbe è il simbolo della « vita cosmica », vita inferiore e fuggevole; l'acqua che dà Gesú è, invece, vita eterna, e la Samaritana, che aspira a essa, è una « pneumatica »; il marito che Gesú le dice di chiamare è il congiunto che la aspetta nel Pleròma; essa ha avuto sei mariti, – in luogo dei cinque del testo tradizionale[30], – perché sei è il numero della materia e del male; il monte Garizim rappresenta il diavolo e il suo dominio, materia e iniquità, culto praticato dall'umanità prima della Legge; Gerusalemme è il luogo del Demiurgo e del culto ebraico; tali culti sono ormai sorpassati; gli spirituali adorano soltanto il Padre della verità. Il Padre ricerca i suoi adoratori, sommersi nella materia; Dio è spirito, e le anime spirituali gli sono imparentate, sono « consustanziali » alla natura ingenerata; per salvarle, il Cristo discende all'inferno; la redenzione si effettua per una specie d'illuminazione progressiva, risveglio del sentimento della vera vita, ricordo del congiunto che l'anima possiede nel Pleròma divino. La redenzione degli psichici avviene in un altro modo; cosí la Samaritana, la quale è « spirituale », annuncia la salvezza ai suoi compatrioti, che sono « psichici », e questi, abbandonando i loro costumi primieri, che erano secondo il cosmo, vanno al Salvatore per la fede. Non si vede chiaramente quale sia il risultato finale di tale conversione, la condizione immortale degli « psichici » convertiti.

Delle spiegazioni sulla sorte degli uomini « materiali » sono fornite altrove [31]. Essi hanno per padre il diavolo, malvagio per la sua stessa natura, derivata dall'errore e dall'ignoranza, e, come tale, incapace di possedere la verità e di dire altro che la menzogna; governato solo dagli appetiti e privo di libertà. I suoi figli, impotenti a fare il bene, sono necessariamente votati, almeno in teoria, alla perdizione; di fatto alcuni possono avere i desiderî del diavolo senza essere nel fondo « materiali », ma « psichici » e suscettibili di convertirsi.

I temperamenti apportati da Eracleone al sistema di Valentino raccostavano il suo pensiero alle dottrine comuni. Sarebbe arbitrario vedere in ciò un espediente tattico, giacché è possibile che esso abbia pensato di raggiungere così in modo più esatto la verità del cristianesimo. Eracleone non era privo né di finezza psicologica né del senso della vera moralità. In lui non si osserva nessuna influenza specifica delle lettere di Paolo; ma lo stesso fatto si nota press'a poco anche in Valentino; ed esso potrebbe avere un certo interesse per la storia delle *Epistole*.

Degli scritti personali di Tolomeo ci resta soltanto la sua *Lettera a Flora*, scritta probabilmente verso il 160 e conservataci da Epifanio [32]. A giudicare da tale saggio, la teologia di Tolomeo non era noiosa, perché la lettera è scritta con una certa eleganza e molta chiarezza. Essa cerca di stabilire quale sia il valore della Legge mosaica. Alcuni, – la gran massa dei cristiani, – la considerano come tutta divina, come emanata da Dio padre; altri, – probabilmente i discepoli di Marcione, – la fanno derivare dal diavolo, che sarebbe pure il creatore di questo mondo. Secondo Tolomeo, essa non può derivare dal Padre, perché è imperfetta, e lo stesso Gesù attribuisce a Mosé, e non a Dio, il permesso del divorzio; ma non può derivare neppure dal diavolo, che è tutto tenebre, perché non è malvagia. Deve, dunque, derivare da un essere intermedio, il Demiurgo. Tolomeo vede chiaramente che nella Legge vi sono elementi di disuguale valore. Se e come il Demiurgo e il diavolo procedano dal Dio perfetto, è una questione che egli promette di esaminare ulteriormente. Da quel che dice Ireneo [33] del suo sistema, risulta che esso non apportava sostanziali modificazioni a quello di Valentino. Tuttavia, in esso Bythós e

Sigé cedevano il posto, come prima coppia dell'ogdoade, al Padre e alla Grazia (Charis): ciò che modificava notevolmente, nel senso etico, il carattere del primo principio.

Secondo Ireneo [34], che lo osservò molto da vicino, Marco sarebbe stato un audace propagandista, che avrebbe trasformato in senso magico il simbolismo del rito eucaristico e che sarebbe appartenuto alla categoria dei mistici e degli gnostici licenziosi.

## III

Marcione, piú misurato di Valentino nella sua concezione mistica della salute, non apparve ancora abbastanza tale alla maggioranza dei cristiani. Era nativo di Sinope, nel Ponto, dove, a quanto ci vien riferito, suo padre era vescovo. Si era arricchito con il commercio marittimo: circostanza che, a quel che sembra, gli giovò nelle sue imprese religiose. Dalla lettera di Plinio a Traiano risulta che, già dall'inizio del sec. II, il cristianesimo aveva messo abbastanza salde radici in quelle regioni. Non è impossibile che le idee di Marcione siano state condannate anzitutto da suo padre [1]. Svolse dapprima la sua propaganda in Asia, dove fu combattuto, sembra, da Policarpo di Smirne. Si recò a Roma, come aveva fatto Valentino, verso il 140 ed entrò nella comunità romana, alla quale fece dono di una grossa somma di denaro; aveva già dato per lettera, sulla sua fede, spiegazioni che eran state giudicate sodisfacenti. A Roma, probabilmente, condusse a termine l'elaborazione del suo sistema, scrisse le sue *Antitesi* e fissò il suo testo dell'*Evangelio* e dell'*Apostolico* [2]. Non era un uomo di pensiero, sebbene fosse colto; non cercava di fondare una scuola presso la grande Chiesa o piccoli gruppi di iniziati; si lusingava piuttosto di dare alla Chiesa, a tutta la Chiesa, una dottrina stabile e dei testi autorizzati. Verso il 144 i capi della comunità romana lo espulsero formalmente dalla comunità stessa e gli restituirono il suo denaro [3]. Marcione spiegò allora un'attività eccezionale nel fondare comunità analoghe a quella da cui era stato rinnegato, ma sulla base ch'egli credeva quella del puro Evangelio. Non fu, quindi, un capo-

scuola; volle riformare o, per meglio dire, istituire nuovamente il cristianesimo, che, secondo lui, sin dalle origini si era sviato.

Sino a quel tempo, nelle comunità cristiane, la Scrittura era la Bibbia ebraica, ereditata dai Giudei ellenisti e interpretata in senso cristiano. D'altra parte, la catechèsi utilizzava diversi scritti evangelici e, in via sussidiaria, alcuni scritti apostolici. Marcione si lusingò di fornire alla Chiesa la sua vera Scrittura, puramente evangelica e puramente cristiana, rappresentante la rivelazione di Gesú. Era un evangelio, che egli chiamò l'*Evangelio*, e che corrispondeva all'evangelio attribuito a Luca, senza i due primi capitoli, relativi alla nascita di Giovanni il Battista e a quella di Gesú, e che, per il resto, presentava brevi omissioni e ritocchi. Accanto all'*Evangelio* Marcione poneva, come Scrittura dotata della stessa autorità e autenticità, una raccolta di dieci lettere, chiamata l'*Apostolico* [4], e formata delle lettere attribuite a Paolo: e precisamente della *Lettera ai Galati*, delle due *Lettere ai Corinzi*, della *Lettera ai Romani*, delle due *Lettere ai Tessalonicesi*, della *Lettera ai Laodicesi* (Efesini) e di quelle ai Colossesi, ai Filippesi e a Filemone. Era la raccolta tradizionale, ma senza le tre *Pastorali*; inoltre, il testo marcionitico delle *Epistole* implicava anch'esso, come quello dell'*Evangelio*, delle omissioni e dei ritocchi del testo tradizionale. Insomma, Marcione pubblicava, alla sua maniera, dei testi conosciuti, ma intendeva attribuire a questi un'autorità esclusiva, ripudiando non solo gli scritti dello stesso genere che avevan corso nelle comunità, ma anche e soprattutto tutte le Scritture che il cristianesimo aveva ereditate dal giudaismo.

Le *Antitesi* contenevano la giustificazione di questo cànone biblico e la teologia propria di Marcione [5]. Teologia assai sobria: perché Marcione, – che si lusingava di ristabilire nella sua primitiva semplicità l'insegnamento di Gesú, – mise da parte le speculazioni cosmologiche in cui si era compiaciuta la maggior parte dei suoi predecessori; non pretese d'insegnare una dottrina nuova e si rifiutò di ammettere due categorie di credenti, una delle quali privilegiata. Ciò nonostante la sua dottrina era tutt'altra cosa che l'evangelio di Gesú: era lo stesso principio fondamentale della gnosi ridotto alla sua piú semplice espressione, e cioè, la trascendenza assoluta dello spirito e la svalutazione

della materia, della natura creata. La cosa piú singolare, in questo caso realmente straordinario, era che Marcione credeva di fondarsi sulla pura tradizione cristiana e di aver dedotto da questa, con irreprensibile rigore logico, il proprio sistema.

Movendo dalla *Lettera ai Galati*, Marcione si sforzava di dimostrare l'opposizione radicale della Legge e dell'Evangelio e ne traeva la conseguenza che la prima non poteva aver per autore lo stesso dio dell'altra. Il carattere dell'Antico Testamento gli sembrava incompatibile con l'idea del Dio giusto e buono, padre di Gesú il Cristo; quindi, esso non poteva esser la rivelazione del vero Dio. Marcione ammetteva, tuttavia, che fosse una rivelazione, che ciò che vi è raccontato di Dio sia vero e che il dio dei Giudei sia realmente il creatore del nostro mondo materiale e malvagio. Riconosceva pure che nell'Antico Testamento è profetizzato l'avvento di un Messia, ma un Messia che i Giudei aspettavano ancora. Gesú non era stato inviato dal Demiurgo, ma dal Dio trascendente, rimasto ignoto sino a questa manifestazione e rivelatosi in Gesú e per mezzo di Gesú per salvare gli uomini mediante la fede nel Dio uomo, affrancandoli dalla servitú a cui li aveva condannati il creatore. La cristologia di Marcione era molto semplice. Egli non si preoccupava né della verisimiglianza storica né delle obiezioni a cui poteva dar luogo la sua metafisica. Il Dio buono, rimasto sino allora ignoto al mondo, – avendo preso in Gesú le apparenze dell'umanità senz'assumere un corpo materiale, perché non doveva né poteva esser debitore di nulla al Demiurgo, – si manifestò, l'anno decimoquinto di Tiberio, a Cafarnao [6]; rivelò il mistero della salute per mezzo della croce, e lo realizzò. Giacché, secondo Marcione, Gesú, pur non essendo morto in un corpo di carne, è morto ed è risorto; e con la sua morte ha riscattato gli uomini o per lo meno i credenti da qualsiasi obbligo verso il dio che li ha creati.

L'etica di Marcione era assai severa. Condannava il matrimonio e non ammetteva al battesimo che i continenti; imponeva varie astinenze alimentari, tra cui quella dalle carni; manteneva in pieno vigore l'obbligo del martirio. Tale ascetismo estremo era abbastanza conforme allo spirito del cristianesimo comune di quell'epoca, ma lo era altresí allo spirito del sistema: per il quale il corpo umano, la carne e le

sue opere provengono dal dio inferiore, e fu questi a pronunciare le parole del *Genesi*: « Crescete e moltiplicate » [7]. La perfezione del credente era fatta consistere nel liberarsi dalla carne e dai suoi appetiti. Marcione ammetteva gli stessi sacramenti della grande Chiesa; battesimo con unzione, e altresí una bevanda di latte e di miele che non è rimasta ignota alla pratica cristiana [8]: eucaristia con pane e acqua, senza vino, ciò che allora non costituiva neppur essa una novità scandalosa [9]. L'organizzazione interna delle comunità era parimente la stessa che nel cristianesimo comune, tranne che le funzioni ecclesiastiche non vi avevano un carattere perpetuo [9]; ma può darsi che neanche quest'ultima particolarità fosse specificamente marcionitica, giacché l'organizzazione gerarchica della Chiesa si effettuò e si consolidò, in parte, in contrasto con Marcione.

Marcione, perciò, dipendeva, di fatto, molto piú dalla gnosi che dall'Evangelio, che, secondo lui, sarebbe stato conservato integro soltanto dall'apostolo Paolo. A suggerirgli la teoria delle due divinità, – l'una trascendente, inconoscibile e buona, e l'altra, Demiurgo puramente giusto e piuttosto crudele, – non furono certo né l'*Evangelio* né le *Epistole*, nemmeno nella recensione ch'egli ne compí per adattarle alla sua dottrina. La sua religione si compiacque nell'antitesi tra queste due divinità: antitesi insegnatagli dallo gnosticismo precedente. E questo dualismo semplificato e reso il piú vicino possibile al monoteismo gli riuscí comodo per giustificare la sua dottrina dell'incompatibilità dell'Evangelio e della Legge, sulla differenza essenziale tra il Dio che si è rivelato nel primo e il Dio che ha dettato la seconda. Questo era il dogma fondamentale di Marcione, quello che lo fece ripudiare dalla Chiesa. Quando Giustino associa, nella sua *Apologia*, Marcione a Simone come maestro di eresia, dice semplicemente di lui: « Un tal Marcione, del Ponto, il quale ha ancora degli adepti, crede che esista un altro dio, superiore all'Artefice del mondo; e, con l'aiuto dei demoni, ha indotto molti e di ogni stirpe a proferir bestemmie e a negare il Creatore dell'universo, e a confessare che un altro Dio, a lui superiore, ha fatto cose piú grandi di lui » [11].

Per la stessa ragione, Giustino rimprovera Marcione di ammettere un altro Cristo che il figlio del Creatore. Il suo rigorismo etico e il suo

docetismo sono per lui punti d'importanza secondaria o di cui non si è scandalizzato. Né egli rimprovera a Marcione di aver alterato il testo evangelico. Tertulliano insistette poi su questo punto, perché i tempi erano cambiati e nel frattempo si era formato il cànone del Nuovo Testamento. Le *Antitesi* miravano essenzialmente a giustificare il dualismo, mediante un'esegési artificiosa che pretendeva di ricollegarlo all'*Evangelio* e all'*Apostolico*.

Marcione, – sia che abbia concepito egli stesso la sua dottrina o che ne abbia derivato alcuni elementi da un tal Cerdone, siriaco, venuto a Roma un po' prima di lui [12], – affermò incontestabilmente l'esistenza di due dii, anzi di due principî, giacché per lui il dio inferiore, ancorché perituro, non ha avuto cominciamento, e la materia probabilmente era considerata da lui non come un terzo principio delle cose, ma come un elemento passivo, di cui il Demiurgo si è servito per costruire il mondo inferiore [13]. Pur senza adottarlo integralmente, egli si accostò al dualismo persiano molto piú degli gnostici alessandrini; e il suo modo di concepire il mondo sensibile e la natura non ha nulla di ellenico. Il suo Dio superiore, creatore del mondo invisibile, non è caratterizzato, come Ormuzd, dalla luce, ma dalla bontà; il suo dio inferiore, creatore del mondo visibile, non è essenzialmente malvagio e tenebroso, come Arimane, ma è soltanto rigidamente giusto, e piuttosto duro. Il suo dualismo non è di carattere naturistico, ma s'ispira a una concezione della moralità non astratta, o, che è lo stesso, psicologica. Rappresenta, cioè, un adattamento del dualismo alle posizioni rispettive del giudaismo e del cristianesimo, ai dati dell'Antico Testamento e dell'Evangelio. Tertulliano ha scritto non a torto: « L'uomo del Ponto porta con sé due dii...: l'uno, ch'egli non ha potuto negare, ossia il nostro creatore; l'altro, che non potrà provare, cioè il suo » [14]. Il cristianesimo di Marcione e la sua conoscenza delle Scritture improntarono di sé la sua concezione di Dio e la sua concezione dell'anti-Dio. Egli non derivò direttamente quest'ultima dall'Arimane persiano; ma non l'avrebbe mai professata se non avesse inconsciamente subíto l'influenza del dualismo iranico. Non per nulla insegnava che alla fine dei tempi la creazione del Demiurgo sarebbe scomparsa, insieme con lo stesso De-

miurgo. Non sembra, del resto, che abbia identificato formalmente il Demiurgo con il diavolo; ma ignoriamo se attribuisse a quest'ultimo una funzione accessoria a fianco del Demiurgo.

Spirito piú sistematico che profondo, piú ricco di zelo che di entusiasmo religioso, piú di moralista che di mistico, Marcione costruí un po' frettolosamente e senza grande originalità un programma d'istituzione cristiana, in cui utilizzò tutti gli elementi che trovò a sua disposizione, senza rivendicare per sé altra mansione che quella di un interprete scrupoloso, logicamente preciso, della vera tradizione cristiana. Era, per lo meno, altrettanto tradizionalista di coloro che lo combatterono e lo condannarono, contrapponendogli la tradizione apostolica. Le circostanze nelle quali egli stabilí la sua silloge scritturale sono per noi abbastanza oscure. Non è difficile arguire le ragioni che lo condussero a ripudiare l'Antico Testamento, come fece il suo contemporaneo Tolomeo, o a tentare di costituire una raccolta di Scritture cristiane autorizzate, che prendessero tra i cristiani il posto della Bibbia ebraica. Ma meno chiare sono le ragioni che determinarono la sua scelta e il modo con cui egli comprese il suo ufficio di editore. Comunque, se sarebbe assolutamente ingenuo attribuirgli l'idea di pubblicare un testo criticamente irreprensibile delle fonti della rivelazione evangelica da lui ritenute autentiche, sarebbe affatto arbitrario, dato il suo carattere e le circostanze in cui compí la sua opera, attribuirgli una parte importante nella redazione dei testi ch'egli presentò come i documenti della vera fede. L'ipotesi appare tanto meno plausibile, in quanto tali testi, – di cui, in fondo, conosciamo abbastanza bene il tenore, – non traducevano espressamente la sua dottrina. Egli volle e poté collegare a essi la sua dottrina, ma il suo sistema non vi è insegnato in maniera formale [15].

Pare certo che, nell'epoca in cui Marcione fu espulso dalla Chiesa romana, né gli Evangeli né le lettere di Paolo né nessun'altro degli scritti neo-testamentari figurassero al primo piano dell'insegnamento cristiano; ma che non fossero neppure scritti privati ignorati dalla gran massa dei credenti. La lettura degli Evangeli, già divenuta abituale durante il servizio eucaristico al tempo di Giustino, era praticata anche prima di Marcione; e si può supporre che lo fosse anche

quella delle *Epistole*, sebbene in modo meno regolare e meno comune di quella degli Evangeli. Di conseguenza, Marcione non fece, per cosí dire, che sublimare un uso vigente, elevando al rango di Scrittura l'Evangelio di Luca e le lettere attribuite all'apostolo Paolo. La novità del suo gesto consisté unicamente nell'autorità esclusiva ch'egli attribuí a tali scritti, ripudiando le Scritture ebraiche. Il fatto di aver adottato un solo evangelio non costituiva, in quell'epoca, una colpa; giacché non è provato che esistessero allora, in tutte le comunità della grande Chiesa, quattro evangeli accettati da tutte e che godessero di un indentico privilegio di lettura nelle adunanze dei fedeli. È piú probabile, anzi, non solo che le cose non andassero dappertutto cosí, ma che non andassero cosí in nessun luogo, giacché ciascuno dei quattro evangeli che vennero poi accettati in tutte le comunità cristiane aveva cominciato con l'essere utilizzato solamente nel suo paese di origine; e il riconoscimento di quattro evangeli normativi per tutta la Chiesa ebbe luogo solo piú tardi. Quindi, se Marcione adottò come suo proprio evangelio quello di Luca, deve averlo fatto non in séguito a una scelta compiuta tra gli evangeli aventi corso nella Chiesa o per averlo giudicato quello piú facilmente interpretabile nel senso del suo sistema (l'Evangelio di Giovanni si sarebbe prestato meglio allo scopo e quello di Matteo non presentava maggiori difficoltà), ma piú semplicemente perché doveva esser l'evangelio in uso nell'ambiente cristiano nel quale era vissuto o, per lo meno, in cui si proponeva di svolgere la sua azione. Luca doveva essere il principale evangelio della comunità romana, che aveva avuto dapprima Marco e che doveva conoscere anche Matteo, ma che praticava pochissimo il quarto Evangelio se pur lo conosceva.

Quanto all'edizione marcionitica dell'Evangelio di Luca, definita da Tertulliano un massacro [16], è poco probabile che abbia suscitato grande scandalo tra i contemporanei. In quel tempo, la varietà degli esemplari non doveva urtare nessuno, altrimenti in tutte le comunità si sarebbe adottato un solo libro evangelico, dal testo uniforme. Marcione può benissimo aver accettato il testo evangelico piú familiare alla Chiesa romana, discostandosene il meno possibile. Non annetteva grande importanza alla sua attribuzione a un discepolo di Paolo,

giacché non la conservò; e restava fedele alla tradizione chiamandolo semplicemente « l'Evangelio », come si usava allora, dato che gli scritti evangelici si raccomandavano per il loro contenuto, e non per attribuzioni personali, che acquistarono importanza nella Chiesa cattolica solo in séguito, per effetto della lotta contro gli gnostici e specialmente contro lo stesso Marcione. Sembra che il rimaneggiamento del testo lucano sia consistito nella soppressione di tutto quello che avrebbe apertamente contradetto la dottrina marcionitica e in alcuni ritocchi di particolari, senza che tale dottrina vi fosse introdotta per mezzo di esplicite aggiunzioni. Marcione ricorse a tale procedimento non per far penetrare di soppiatto la sua dottrina nella Chiesa, – fu scomunicato per averla apertamente professata, – ma perché ammetteva l'autenticità sostanziale del testo da lui conservato. A ben guardare, il suo metodo non era per nulla piú rivoluzionario di quello già praticato dai redattori degli evangeli canonici; anzi, per molti aspetti, era meno innovatore. Gli autori del primo e del terzo *Evangelio*, premettendo al tema di Marco i racconti della nascita miracolosa, compirono un'innovazione piú ardita di quella compiuta da Marcione scartandoli.

Un po' diverso è il caso delle *Epistole*. Marcione può aver contribuito ad accrescerne il prestigio. Abbiam già detto che è dubbio che, prima di lui, fossero lette in tutte le comunità cosí regolarmente come l'evangelio. Quando Giustino parla delle letture che si facevano normalmente prima della cena eucaristica della domenica [17], menziona i Profeti e le *Memorie degli Apostoli*, ma non ricorda altri scritti apostolici e non nomina mai Paolo; si potrebbe dire, anzi, che se ne ebbe conoscenza, – e l'ebbe certamente, dato che conosceva molto bene Marcione, – si astenne deliberatamente dall'utilizzarlo. Tuttavia, Marcione trovò già formata la raccolta delle dieci lettere, che si appropriò; si può, anzi, ritenere che essa godesse largo credito nella comunità romana e in altre, giacché la *Lettera di Clemente* cita in termini espliciti la *I Corinzi* [18]. La relativa antichità della raccolta è attestata pure dal fatto che Marcione possedeva la *Lettera agli Efesini*, sotto il suo titolo primitivo di *Lettera ai Laodicesi* [19], e la *II Tessalonicesi:* l'una e l'altra apocrife. Sembra, del resto, sufficientemente

accertato che, con le *Epistole*, Marcione si comportò come con l'Evangelio: ossia, che prese la raccolta delle lettere paoline qual'era conosciuta nella comunità romana, limitandosi a praticarvi i tagli e i ritocchi sistematici richiesti dalla sua dottrina. Anche in questo, egli non solo non sorpassò, ma non raggiunse neppure lontanamente la libertà, che si eran presa altri prima di lui, di costruire delle lettere di Paolo o di far subire interpolazioni a quelle autentiche.

Resta, comunque, che Marcione fondò il cànone del Nuovo Testamento, di cui nessuno prima di lui aveva avuto l'idea. In questo campo, egli esercitò o direttamente o per reazione, un'influenza notevole, piú notevole di quella di qualsiasi altro maestro della gnosi o scrittore cristiano o capo di comunità, in quel momento dell'evoluzione del cristianesimo cattolico. Non riuscí ad attuare tutto il suo programma e la sua dottrina non divenne la fede comune della Chiesa perché, – sebbene in lui l'interesse religioso e morale prevalesse su quello speculativo e teorico, – disconobbe il valore essenziale del monoteismo israelitico e l'origine ebraica della morale evangelica. La tradizione profonda del cristianesimo era contro di lui e il carattere piú razionale della sua esegèsi non valse a supplire alle deficienze della sua metafisica; il suo sistema dottrinale e disciplinare si rivelò, alla fine, meno equilibrato di quello della Chiesa. Tuttavia, dalla sua età, cioè dal 145 circa sino verso la fine del sec. II, il marcionismo rimase il piú temibile rivale, il solo rivale veramente pericoloso che il cattolicesimo, in via di organizzarsi, abbia allora conosciuto. Lo si trovava dovunque il cristianesimo avesse preso piede, ed esso incontrava largo favore per la semplicità della dottrina, l'indole speciosa dei suoi argomenti contro il Dio dell'Antico Testamento, l'austerità della sua morale [20].

Marcione ebbe molti discepoli. Il piú importante fu, sembra, Apelle, che lo aveva ascoltato a Roma e che modificò poi in molti punti la sua dottrina. Pur continuando a rigettare l'Antico Testamento di cui faceva una critica piú razionale di quella di Marcione, Apelle ritornò al piú rigoroso monoteismo: c'è un solo Dio, il Dio buono, creatore del mondo invisibile e delle potenze spirituali, o angeli; il principale tra questi ha creato e governa il mondo visibile, immagine

di quello invisibile; il dio d'Israele non era questo Demiurgo, ma un angelo igneo (è facile vedere quali testi biblici potevano suffragare tale tesi), autore del male, perché ha rivestito le anime di una carne peccatrice; il creatore, che aveva voluto formare il mondo alla gloria di Dio, rimase malcontento della sua opera e pregò Dio d'inviare suo Figlio per migliorare il cosmo. Apelle non professava il docetismo: il Cristo, pur non essendo nato dalla carne, assunse un corpo reale [21]; trasse la sostanza del suo corpo dagli astri, dagli elementi del mondo superiore; veramente incarnato, morí e risuscitò veramente. La redenzione consiste nel sottrarsi al giogo della carne peccaminosa e al dominio dell'angelo di fuoco; solo le anime vengono salvate e lo stesso Cristo, quando risalí in cielo, restituí il suo corpo agli elementi. Cosí Apelle attenuava le piú gravi storture logiche di Marcione. Secondo un certo Rhodon, che lo conobbe nella sua vecchiaia, Apelle non era un settario intransigente; continuava a giudicare false e contradittorie le profezie dell'Antico Testamento e ad affermare l'unicità del principio primo, ma pensava che « non bisognava discutere tali questioni e che ciascuno doveva continuare ad aderire alla fede che aveva abbracciata » e ammetteva « che tutti coloro che ripongono la loro speranza nel Crocifisso si possono salvare, purché siano trovati nelle buone opere » [22].

Nel tempo in cui venivano pronunciate queste parole piene di saggezza, verso la fine del sec. II, il marcionismo, sebbene dovesse durare ancora a lungo, aveva già cessato di essere una minaccia grave e urgente per la grande Chiesa. Ireneo, Tertulliano, Ippolito collocavano Marcione nel comune catalogo degli gnostici, sognatori intemperanti che avevano cercato o cercavano tuttora inutilmente di accaparrare la santa Chiesa di Gesú Cristo.

## NOTE

### I

[1] Nulla è piú *gnostico*, nel senso speciale della parola, della dichiarazione attribuita al Cristo in *Mt.*, XI, 27 (*Lc.*, X, 22, cfr. *Giov.*, I, 18): « Nessuno conosce il Figlio, tranne il Padre; nessuno conosce il Padre, tranne il Figlio, e colui al quale il Figlio (lo) vuol rivelare ».

[2] Con il DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1925[2], p. 430.

[3] *I Apol.*, XXVI, LVI.

[4] ORIGEN., *Contra Celsum*, V, 72. Celso afferma che gli Eleniani derivavano il loro nome da un maestro Helenos; ma si deve trattare di un errore di Celso o della sua fonte.

[5] *I Apol.*, XXVI, 6-7.

[6] ORIGENE (*Contra Celsum*, I, 57; VI, 15; *In Joannem*, XIII, 27) presenta Dositeo come un Messia samaritano che sarebbe apparso dopo Gesú e nella stessa epoca di Simone; parimente Egesippo, in EUSEB., *Hist. Eccl.*, IV, 22, 5. Secondo gli apocrifi clementini (*Omel.*, II, 23 ss.), Dositeo sarebbe stato discepolo di Giovanni il Battista e gli sarebbe succeduto come capo della setta da lui fondata; ma sarebbe stato presto soppiantato da Simone.

[7] È quello che risulta dalla testimonianza di Origene.

[8] *Atti*, VIII, 9.

[9] *Atti*, V, 36.

[10] *Atti*, VIII, 10.

[11] *I Cor.*, I, 24.

[12] Per le linee generali del sistema simoniano, v. IREN., *Adv. Haer.*, I, 28 e HIPPOL., *Philosophoumena*, VI, 19-20. Ippolito ha utilizzato attribuendolo a Simone, uno scritto piú recente, Ἀπόφασις μεγάλη (« *Grande Rivelazione* »), che presenta strettissime affinità con il sistema di Valentino e che potrebbe benissimo non provenire dalla scuola simoniana.

[13] La dottrina e la pratica dei Simoniani avrebbero incontrato qui la gnosi di Carpocrate (v. p. 335); come il loro docetismo li rende affini a Marcione. Che la stessa divinità si manifesti o sia adorata sotto nomi diversi, è un'idea che si ritrova anche altrove.

[14] Come vorrebbe E. DE FAYE, *op. cit.*, pp. 430-432.

[15] V. nota 6.

[16] *Gal.*, III, 19; *Rom.*, V, 13, 20; VII, 1 (cfr. *Atti*, VII, 30, 35, 38, 53; *Ebrei*, II, 2).

[17] JUSTIN, *Apol.*, XXVI; IREN., *Adv. Haer.*, I, 23 (EUSEB., *Hist. Eccl.*, III, 26, 1-2).

[18] *Ibidem.*

[19] *Adv. Haer.*, I, 26.

[20] Cfr. p. 330, n. 16.

[21] Frammento BOURIANT, V. 19.

[22] Cfr. E. MEYER, *op. cit.*, III, p. 627.

[23] *Epistola Apostolorum*, ed. Schmidt, 1919.

[24] *I Giov.*, IV, 3; *II Giov.*, 7.

[25] *Giov.*, XX, 24-29.

[26] *Dialogo*, xxxv. Egesippo (in Euseb., *Hist. Eccl.*, iv, 22-7) menziona i Satorniliani dopo i Basilidiani.

[27] *Adv. Haer.*, i, 24.

[28] *Ibid.*, i, 29-31.

[29] *Contra Celsum*, vi, 24-38.

[30] Come il De Faye, *op. cit.*, p. 354.

[31] *Philosophoumena*, v, i, 10.

[32] È quello che è stato detto spesso del battesimo cristiano. Cfr. *Apocal.*, vii, 3-8.

[33] *Contra Celsum*, vi, 24-38. Ciò che dice in proposito Origene non è ricavato dal diagramma, e non tutte le sette ofitiche maledicevano Gesú. Si è parlato sopra di quel che ne pensavano i Naasseni. Gli Ofiti che maledicevano il Creatore e Gesù incontrebbero in questo particolare i Mandei.

[34] Come vorrebbe il De Faye, *op. cit.*, p. 351. Si può sospettare qualche rapporto tra il Serpente-Leviathan degli Ofiti e il Kronos mitriaco. V. Cumont, *Les mystères de Mithra*, pp. 106-110.

[35] Su tali sétte, v. De Faye, *op. cit.*, pp. 189-202, 349-354, 444-446. Sarebbe fuor di luogo insistere sulla stravaganza di tali sette, che lavorano spesso con gli stessi materiali degli antichi autori cristiani. C'è solo una differenza di grado. La gnosi della *Lettera ai Colossesi*, quella di *I Corinzi*, xv, quella di *Romani*, iv-vi, non dan prova di una grande moderazione razionale; e la Donna di *Apoc.*, xii, non è priva di somiglianze con la Madre a cui alcune sette gnostiche dànno un posto nei loro sistemi.

## II

[1] Intitolato τὰ ἐξηγητικά.

[2] *Adv. Haer.*, i, 28. Secondo Clemente Alessandrino (*Stromata*, iv, 25) Basilide parlava di ogdoade, aggiungendo ai sei eoni menzionati δικαιοσύνη, la Giustizia, e sua figlia εἰρήνη la Pace.

[3] Cfr. *Atti di Giov.*, 97-102.

[4] Clem. Aless., *Strom.*, ii, iii, 10; v, i, 3.

[5] *Ibid.*, iii, i, 3-4.

[6] *Ibid.*, iii, ii. Clemente dà degli estratti del περὶ δικαιοσύνης.

[7] *Ibid.*, ii, iii.

[8] Iren., *Adv. Haer.*, i, 25.

[9] *Ibid.*, v, 25.

[10] *Ibid.*, iii, 4, 3.

[11] « Ecclesia authenticae regulae » (Tertull., *Contra Valentinianos*, 4).

[12] Almeno a detta di Epifanio (*Haeres*, xxxi, 2, 7).

[13] Notizie principali in Iren., *Adv. Haeres.*, i, 1-6 e 11; Hippol., *Philos.*, vi, 2.

[14] Senza dubbio a Sigé allude Ignat., *Magnes.*, viii, 2, dicendo del Cristo che è il Logos eterno, che *non* procede da Silenzio (lezione dei mss. greci).

[15] *Coloss.*, i, 19.

[16] *Ebrei*, i. 2; xi, 3.

[17] Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, i, p. 165, n. 1.

[18] Cfr. *Giov.*, i, 18; *Mt.*, xi, 27; *Lc.*, x, 22.

[19] *Chokmâ* è il nome ordinario della saggezza nell'Antico Testamento. *Achamoth* è la forma plurale di tale nome.

[20] Da notare che questo Eone non coniugato è uscito da Christos e che i due Eoni, che restano fuori dell'Ogdoade, appartengono ancora al mondo puramente spirituale.

[21] *Strom.*, ii, 8, 36. È abbastanza difficile orientarsi in tale sistema, che ci è pervenuto

certamente con alterazioni. Ma nello stesso sistema originale dovevano esserci già delle incoerenze, e anche dei doppioni. Pure, siccome ci sono tre Salvatori (Horos, Christos, l'eone Gesú) e due Saggezze (Sofia e Achamoth), si può supporre, – invocando il riassunto di EPIFANIO, *Haeres.*, XXXI, 4, in cui sembra che ci sia un solo Salvatore, – che il sistema è stato costruito originariamente sulla cadúta di Sophia, che assumeva altresí la funzione di Achamoth, e su una redenzione altrettanto semplificata (BOUSSET, *Hautprobleme der Gnosis*, Göttinger, 1907, p. 342). Tuttavia, le citazioni autentiche di Valentino da parte di Clemente Alessandrino bastano a mostrare che Valentino non regolava il suo sistema su quello che a noi sembra verosimile.

[22] *I Cor.*, II, 14-III, 3: dove troviamo « pneumatici », « psichici » e « carnali » (le due ultime denominazioni sembrano, tuttavia, riferirsi a una stessa categoria di persone). La distinzione tra « pneumatici » e « psichici » si ritrova in *Giuda*, 19.

[23] *Strom.*, III, 7, 59. CLEMENTE dice altrove (*Strom.*, VI, 8, 71) che Gesú era ἀπαθής: cosa che sembra dire anche l'*Evangelio di Pietro* (framm. Bouriant, v. 10). Forse l'*Evangelio degli Egiziani* insinuava tale dottrina.

[24] In un frammento d'omelia citato da CLEM. ALESS. (*Strom.*, IV, 13, 69) Valentino diceva agli iniziati della setta: « Voi siete immortali e figli della vita eterna sin dal principio », – dunque, per natura, – « voi avete voluto affrontare la morte », – in un corpo umano, – « perché la morte fosse vinta da voi e che per opera vostra e in voi morisse la morte. Quindi, quando scomponete il mondo disperdendone gli elementi malvagi, senza lasciarvi scompaginare, voi siete i dominatori del creato e i signori di ogni realtà peritura ». Da ciò risulta che Valentino non mancava di eloquenza, e nemmeno di filosofia; ma Clemente non aveva tutti i torti osservando che egli attribuiva agli « spirituali » l'opera del Cristo. Tra il πνευματικός di Valentino e il saggio stoico non c'è una grande distanza.

[25] Cfr. BURKITT, *Early Eastern Christianity*, 1904, pp. 156-192.

[26] I passi di Eracleone che ORIGENE cita nel suo commento del quarto Evangelio forniscono notizie sicure e abbastanza complete sulla sua dottrina. Essi sono stati raccolti da A. E. BROOKE, *The fragments of Heracleon*, Cambridge, 1891.

[27] È del tutto avventato supporre che Valentino lo possa aver fatto prima di lui. Vedremo piú oltre che anche Tolomeo si è raccostato al cristianesimo comune (e al prologo di *Giov.*), sostituendo Bythós e Sigé con il Padre e Charis, la Grazia.

[28] BROOKE, fr. 13.

[29] BROOKE, fr. 17 e 18.

[30] *Giov.*, IV, 18.

[31] BROOKE, fr. 41-47.

[32] *Haereses*, XXXIII, 3-7.

[33] *Adv. haer.*, I, 1-12.

[34] *Ibid.*, I, 13.

## III

[1] HARNACK, *Marcion.*, IX p. 22.

[2] TERTULL., *Adv. Marcionem*, IV, 4: « Il nostro evangelio è tanto piú antico di quello di Marcione che un tempo lo stesso Marcione credette in esso, quando nel primo ardore della fede fece alla chiesa cattolica un'offerta di denaro (nel *De praescript. haeret.* Tertulliano precisa la somma: duecentomila sesterzi), respinta súbito insieme con lui, quando nella sua eresia si staccò dalla nostra fede ». Sulla lettera, *ibid.*, I, 1: « Marcione... abbandonò il Dio, che aveva trovato: i suoi discepoli non possono negare che la prima fede di lui fu la nostra, come lo attestano le sue lettere », *ibid.*, IV, 4; *De carne*, 2. - L'esistenza della lettera di Marcione è incontestabile; ma non si può stabilirne l'esatto

tenore né, quindi, stabilire in quale misura il pensiero di Marcione fosse o potesse allora apparire conforme alla dottrina della Chiesa.

[3] Siccome tali scritti erano quello che erano, non si ha la minima ragione di supporre che Marcione abbia voluto sorprendere la buona fede dei capi della comunità romana. Egli sperava di conquistarne l'adesione.

[4] V. HARNACK, *op. cit.*

[5] TERTULL., *Adv. Marcionem*, I, 19: «La separazione della Legge e dell'Evangelio costituisce l'opera propria e principale di Marcione, né i suoi discepoli possono negare quello che hanno nel sommo strumento dal quale sono iniziati e resi pervicaci in tale eresia. Son queste le *Antitesi* di Marcione, le quali si sforzano di mettere in opposizione l'Evangelio con la Legge, affinché dalla diversità delle loro dottrine risulti anche la diversità dei loro dii».

[6] Inizio dell'Evangelio: «L'anno decimoquinto di Tiberio Cesare, al tempo di Pilato, Gesú scese a Cafarnao» (*Lc.*, III, 1, che raggiunge IV, 31). Da notare che per il suo docetismo Marcione si avvicina ad altri Gnostici.

[7] *Gen.*, I, 28.

[8] TERTULL., *Adv. Marcionem*, I, 14. Lo stesso uso è attestato tra i Naasseni da HIPPOL., *Philos.*, V, 8; e si ritrova nella liturgia di Ippolito.

[9] Cfr. *supr.*, p. 254.

[10] Cfr. HARNACK (*op. cit.*, pp. 184-185), che ritiene possibile riferire alle comunità marcionitiche le affermazioni generali di TERTULL., *De Praescr. Haeret.*, XLI.

[11] JUSTIN., *I Apol.*, XXVI (cfr. LVIII).

[12] IREN., *Adv. Haer.*, I, 27, 1; III, 4, 3; TERTULL., *Adv. Marcionem*, I, 2 (ma Tertulliano dipende da Ireneo). Cfr. HARNACK, *op. cit.*, pp. 31-36.

[13] Secondo IPPOLITO (*Philos.*, VII, 31), un discepolo di Marcione, Prepone, faceva della materia un terzo principio.

[14] *Adv. Marcionem*, I, 2.

[15] È questa la ragione per cui si è creduto inutile discutere qui l'ipotesi che H. DELAFOSSE ha svolta nella sua analisi delle *Epistole*.

[16] *Adv. Marc.*, IV, 2: «Ex iis commentatoribus quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse, quem cæderet».

[17] *I Apol.*, LXVII.

[18] *I Clem.*, XLVII. Richiamo a *I Cor.*, I, 10-12: «la lettera del beato apostolo Paolo», che vi «scrisse agli inizî della predicazione evangelica». Piú oltre (XLIX) si trova in Clemente una parafrasi del cantico dell'amore (*I Cor.*, XIII, 1-7). Far dipendere il cantico da Clemente significa disconoscere grossolanamente e il carattere del cantico e quello della lettera clementina. Clemente non s'ispira in alcun modo alla gnosi di salute contenuta nelle epistole paoline; ma è questo il caso di molti altri autori che scrissero dopo la formazione del cànone neotestamentario.

[19] Cfr. *supr.*, p. 11.

[20] Nel sec. III il marcionismo doveva essere ancora un'eresia abbastanza pericolosa, se Origene sentí il bisogno di combatterla. All'epoca di Epifanio, esistevano ancora dei Marcioniti a Roma e in Italia, in Egitto e persino nella Tebaide, in Palestina, Arabia, Siria, Cipro e nella stessa Persia (*Haeres.*, XLII, 1). Gli ultimi seguaci della setta furono forse assorbiti dal Manicheismo, che le era molto vicino. Invero, Mani, – il quale si richiamò a Zoroastro, a Budda, a Gesú, – può esser considerato come l'ultimo dei grandi gnostici: giacchè il nocciolo della sua dottrina è quello dell'antica religione persiana, impregnata in séguito d'influenze babilonesi (REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungs Mysterium*, p. 94).

[21] «Solidum Christi corpus, sed sine nativitatem», dice Tertulliano (*De carne Christi*, 6).

[22] EUSEB., *Hist. Eccles.*, V, 13, 5.

CAPITOLO DECIMO

# LA CHIESA CATTOLICA

Ci rimane ora da spiegare come la Chiesa sia riuscita a respingere al di là delle sue frontiere tutto questo fiotto di eresie multiformi, le quali minacciavano di dissolverla in un pulviscolo caotico di sette senza avvenire. Ma è un problema che trova la sua spiegazione nel fatto stesso che la Chiesa determinò allora la propria istituzione, fissando i limiti al di là dei quali si cessava di appartenere a essa. Essa si concentrò in se stessa, si rafforzò, si appoggiò sul suo passato, lo interpretò e lo definí contro la turbolenza dei novatori. Quelli che piú l'avevano minacciata, e piú di ogni altro Marcione, la spinsero a precisare la sua dottrina e a disciplinare la sua istituzione organica; ed essa infranse il loro sforzo rendendo sempre piú salda questa dottrina e questa istituzione.

## I

Come si è già avuto occasione di osservare, la vita intensa delle prime comunità e il loro entusiasmo e l'indole popolare del movimento cristiano lo avevano a lungo sostenuto senz'altri scritti normativi che la Bibbia ebraica, liberamente interpretata dalla catechèsi a favore di Gesú. L'elemento speculativo non tardò a infiltrarsi in tale catechèsi, in cui l'elemento morale aveva tenuto in origine il primo

posto, ma, da principio, piuttosto nella forma di profezia particolare, quale si osserva nelle gnosi contenute nelle *Epistole* di Paolo e nella *Lettera agli Ebrei* o nei discorsi del Cristo giovanneo. Queste prime gnosi tendevano a completare piú che a riformare o a soppiantare l'insegnamento comune. Contro quelle che apparivano troppo ardite c'era sempre un freno nel controllo che i profeti dottori esercitavano gli uni sugli altri. La *I Corinzi*, la *Didaché*, il *Pastore* d'Erma contengono al riguardo istruzioni che si rivelarono presto insufficienti, ma che al loro tempo non rimasero senza efficacia.

Un criterio elementare d'ispirazione legittima è indicato nell'istruzione sui carismi, in cui si fa dire a Paolo:

> Perciò vi dichiaro
> che nessuno, che parli per spirito di Dio,
> dice: « Anatèma a Gesú! »
> E che nessuno può dire:
> « Signore Gesú! »
> se non per spirito santo [1].

Un profeta che, nel suo trasporto entusiastico, rinneghi Gesú, non può essere ispirato che dal demonio. Al contrario, chi pone Gesú al posto che gli spetta, proclamandolo Signore, non può essere animato che dallo spirito di Dio. La disciplina dell'ispirazione è affidata, in un altro passo, agli stessi profeti:

> Quanto ai profeti, due o tre parlino,
> e gli altri giudichino;
> Ma, se venga una rivelazione a un altro ch'è seduto,
> il primo taccia;
> Poiché tutti potete, a uno a uno, profetare,
> affinché tutti imparino
> e tutti siano confortati [2].

Nella *Didaché*, dopo le preghiere comuni della cena eucaristica, si legge: « Lasciate i profeti liberi di render grazie a loro piacimento »[3]. Perciò i profeti, dopo la cena, hanno diritto d'improvvisare e di prolungare la loro azione di grazie. Tuttavia, súbito dopo, la *Didaché*

probisce di dare ascolto a un predicatore che insegni dottrine contrarie alla catechèsi da essa svolta [4]: catechèsi, giova non dimenticarlo, quasi tutta morale e rituale, al pari del cristianesimo descritto nella lettera di Plinio a Traiano. La *Didaché* conosce ancora degli apostoli itineranti e dei profeti sedentari. Gli apostoli che si fermino presso la comunità piú di due giorni, per farsi mantenere piú a lungo, o che chiedano del denaro sono da considerare come falsi [5]. – Costoro, però, sarebbero stati piú degli sfruttatori che degli eretici, sebbene potessero essere a un tempo l'uno e l'altro. – Quanto ai profeti, non bisogna criticare con leggerezza la loro parola ispirata; i veri profeti e quelli falsi si distinguono soprattutto dalla loro condotta. Vero profeta è soltanto colui che vive secondo il Signore; dev'esser considerato falso profeta colui che faccia preparare la mensa per sé o che chieda del denaro [6]. Si possono perdonare ai profeti talune eccentricità, analoghe a quelle degli antichi profeti, che « sono in rapporto con il mistero cosmico della Chiesa », purché non domandino che li si imiti [7]. – Concessione enigmatica per noi e abbastanza preoccupante per se stessa, e che non dev'esser stata conservata a lungo. Gli antichi profeti sono ricordati solo come termine di paragone. Si trattava, sembra, di un'azione simbolica raffigurante il « mistero », ossia, con ogni probabilità, l'unione mistica del Cristo e « della Chiesa ». A detta d'Ireneo, le innocenti sizigie di Valentino si sarebbero associate nel suo discepolo Marco a riti magico-simbolici in cui l'erotismo si confondeva con il misticismo. Ciò a cui allude la *Didaché* doveva essere meno eccessivo, forse un matrimonio simbolico tra tali persone ispirate, sia reale, sia formale. Ma è evidente che l'autore, se osa difendere tale pratica, non si sente molto rassicurato.

Bisogna provvedere al sostentamento di un « vero profeta » e di un « vero dottore », che collaborino regolarmente all'edificazione della comunità; e la *Didaché* prescrive a loro favore una specie di decima [8]. Ma, oltre a tali ministri puramente carismatici, essa conosce funzionari eletti dalla e per la comunità, sorveglianti (episcopi) e ministri (diaconi), ai quali incombe l'organizzazione e la disciplina delle adunanze domenicali [9]. Anche costoro debbono tenere una condotta degna del Signore, esser mansueti, disinteressati, leali e provati;

la comunità non deve dimenticare che anch'essi esercitano presso la comunità il ministerio di profeti e di dottori [10]. A questi amministratori elettivi, preposti alla cena, apparteneva l'avvenire. Noi non tarderemo a ritrovarli. Al principio del secondo secolo, i professionisti della profezia, dell'insegnamento ispirato, erano ancora in primo piano; ma si poteva già intravvedere che, se l'unione cristiana della comunità poteva esser minacciata, doveva esserlo dai predicatori ispirati, e se poteva esser salvata, doveva esserlo dagli amministratori elettivi.

Sotto questo riguardo, il libro di Erma è abbastanza istruttivo. Erma è ancora un profeta di comunità, come quelli fattici conoscere dalla *I Corinzi* e dalla *Didaché*. D'altra parte, è un profeta che non può destare inquietudini; perché questo contemporaneo di Valentino e di Marcione, con i quali si è indubbiamente incontrato nelle adunanze di cristiani a Roma, non è un novatore fecondo in speculazioni avventurose. È un dottore di vecchio stile, interamente nel gusto della *Didaché*, un uomo che vive secondo il Signore, un predicatore di morale che si mantiene nell'àmbito della piú primitiva catechèsi cristiana: in una parola, il meno gnostico dei profeti. Ma, nei confronti di quella che abbiamo chiamata l'amministrazione ecclesiastica, non si trova piú nello stesso rapporto dei profeti della *Didaché*. Nella terza *Visione*, la Chiesa lo fa sedere alla sua sinistra, prima dei presbiteri, la destra essendo riservata ai màrtiri [11]. Egli stesso, per qualche buona ragione, sembra che abbia pensato che i presbiteri avrebbero dovuto sedersi prima di lui; ma la gerarchia che egli stabilisce, – màrtiri, profeti, presbiteri, – non era destinata a prevalere: di fatto, i presbiteri-vescovi erano già in primo piano, e non si sarebbero lasciati distanziare dai màrtiri. Sin d'ora, se Erma, da profeta qual è, rivolge le sue esortazioni alla comunità, non ne dà lettura che con il consenso dei presbiteri che presiedono alla Chiesa; ed egli stesso ne fa due copie, una per Clemente, senza dubbio un importante presbitero, l'altra per la diaconessa Gratte; Clemente spedirà il libro alle comunità delle regioni straniere, – e cosí la pubblicità della profezia si estende, ma sotto sorveglianza, – Gratte la utilizzerà per l'istruzione delle vedove e degli orfani: di coloro, probabilmente,

che non possono recarsi alle grandi riunioni della comunità e che appartengono al dipartimento dell'assistenza caritatevole [12]. Quindi, se la Chiesa celeste accorda ancora a Erma la precedenza sui presbiteri romani, nella Chiesa della terra i presbiteri esercitano un controllo diretto sul profetismo; e, senza la loro autorizzazione e il loro tramite, le rivelazioni di Erma non potrebbero venir lette nella comunità romana né divulgate nelle altre. – Sono, in fin dei conti, gli stessi presbiteri che hanno preso in esame la dottrina di Marcione e che l'hanno condannata. Ben presto, soprattutto se il profetismo commette qualche scandalo, coloro che presiedono all'amministrazione e al culto rivendicheranno per sé il diritto esclusivo di farsi ascoltare nelle adunanze della comunità.

Che cos'era, dunque, per Erma e che cosa dobbiamo pensare che fosse, nella realtà, quel corpo presbiteriale romano che, press'a poco nella stessa epoca, autorizzò la profezia di Erma e bandí dalla comunità uomini che Erma avrebbe forse trattati con minor rigore, quali Valentino e Marcione? Secondo una tradizione attendibile, Erma sarebbe stato fratello del vescovo Pio; pure, egli parla soltanto dei presbiteri in generale, e mai del vescovo, e dei presbiteri parla di solito senza entusiasmo. Se menziona i vescovi, sembra però che non li distingua dai presbiteri, perché li associa semplicemente ai diaconi [13]. Gli stessi personaggi sono da lui chiamati indifferentemente « presbiteri » e « capi della Chiesa » oppure « i presbiteri preposti alla Chiesa » [14]. Pure, per quanto importanti sian già tali dignitari, Erma non risparmia loro i suoi rimproveri. È vero che chi parla è la Chiesa oppure il Pastore, l'angelo della penitenza.

> « Parlo a voi, che presiedete alla Chiesa e occupate i primi seggi. Non siate simili agli avvelenatori. Essi portano il loro veleno nelle borse; voi portate l'inganno e il veleno nel cuore... Guardate bene, figli miei, che codeste vostre divisioni non vi privino della vita. Come volete formare gli eletti del Signore, quando a voi stessi manca la disciplina? Correggetevi, dunque, gli uni cogli altri e sia pace tra voi, affinché io possa presentarmi gioiosa davanti al padre, render conto di voi tutti al Signore » [15].

Da questo passo risulta che al tempo di Erma i presbiteri avevano già nelle mani la direzione disciplinare della comunità. La Chiesa ed Erma trovavano, non a torto, che sarebbero stati piú degni del primato se avessero ambíto meno cupidamente a esso.

Com'è evidente, il corpo presbiteriale godeva già di una notevole autorità; e quella del vescovo-presidente, che con tutta probabilità esisteva già [16], non si esercitava indipendentemente dai presbiteri suoi assessori. Vescovi e presbiteri, che si lasciavano dire dure verità da Erma, non dovevano essere molto piú esigenti di Erma nelle questioni di teologia pura. Ora, il buon Erma era tutt'altro che un dogmatico e considerava l'eresia con un sentimento di pietà piú che di collera. Era pronto a morire per il Signore Cristo, ma la sua cristologia era di un'indeterminatezza estrema. Fermissimo per quanto concerne il principio dell'unità di Dio, appare ancora incapace di una definizione cristologica. Il linguaggio figurato del suo libro lo ha indotto a non far mai il nome di Gesú né quello del Cristo; ma egli non aveva la minima idea del Logos e della sua incarnazione. Il suo Figlio di Dio è bensí superiore agli arcangeli, ma è pur sempre il loro capo e il primo tra essi [17]; altre volte, sembra che s'identifichi con lo Spirito [18]. Nella quinta *Similitudine*, in cui una parabola della vigna [19], piú o meno imitata dall'Evangelio, rappresenta l'odissea del Cristo, è segnalato un servo « carne » in cui il Figlio-Spirito aveva la propria dimora e che lavorò cosí mirabilmente alla vigna che, per volontà del Padre e su parere conforme del Figlio, fu fatto coerede del Figlio [20]. Guardiamoci dall'inferirne senz'altro che la Trinità di Erma implicava il Padre eterno, il Figlio-Spirito e un uomo divinizzato; giacché la parabola è cosí confusa e intricata che il servo preesiste nel Figlio alla sua umanità e che anche il Figlio si occupa della vigna [21]. La cristologia di Erma è semplicemente informe e poco coerente. I presbiteri romani, che non ne rimasero scandalizzati, non dovevano essere molto piú rigorosi nelle loro formule teologiche. C'erano, tuttavia, punti sui quali non transigevano, giacché espulsero dalla comunità Marcione.

Erma parla degli eretici [22] come parla dei presbiteri, con libertà

ma senza alcuna passione. Si comprende che gli gnostici non lo abbiano sedotto. Ne ha conosciuti, non ha potuto non conoscerne molti. Egli trova i loro dottori poco intelligibili, presuntuosi, troppo sodisfatti di sé, convinti di saper tutto; l'intelligenza superiore che ostentano gli sembra piuttosto una forma di follia; gli sembrano, d'altronde, piú folli che malvagi. Si dovette (scrive), escluderne molti dalla comunità (il caso di Marcione non fu, perciò, l'unico, benché per noi sia il piú importante e quello meglio conosciuto); ma alcuni si pentirono e si sottomisero; quelli che persistono nei loro errori finiranno col perdersi. In modo analogo si comportarono, sembra, i presbiteri, autori delle espulsioni a cui allude Erma, che giudicarono il caso di Marcione e casi simili: la gnosi non diceva nulla al loro spirito; nella dottrina, essi si attenevano alla catechèsi battesimale, intesa nel senso della *Didaché*, che era ancora quella di Erma. Si può esser certi che ciò che, nel caso di Marcione, li urtò, fu il colpo inferto all'unità di Dio. Essi debbono essersi limitati a contrapporre al novatore la tradizione della catechèsi apostolica, secondo la quale c'è un solo Dio, creatore del mondo, e un solo Cristo, Gesú Figlio di Dio, inviato da lui per salvare gli uomini dai loro peccati e insegnar loro la via della giustizia. L'esistenza di tale tradizione è fuori di dubbio; gli gnostici obbligarono i capi delle comunità ad affermarla risolutamente contro di loro.

Va osservato che, a parte la dottrina del Logos, la cristologia di Giustino era altrettanto indeterminata di quella di Erma. Le si avvicinava soprattutto nella singolare professione di fede in cui l'apologista dichiara che i cristiani credono in un sólo Dio, padre della giustizia e creatore del mondo [23] e che adorano, insieme a lui, il Figlio venuto da lui a insegnare agli uomini la verità, « l'esercito degli altri buoni angeli che lo accompagnano e gli somigliano e lo Spirito profetico » [24]. I presbiteri romani giudicarono Giustino ortodosso; e Giustino, procedendo sulle loro orme, condanna Marcione, considerando come un'invenzione dei demoni l'idea di un Dio che sia superiore al creatore dell'universo. Accusando Marcione di politeismo, egli era convinto di difendere la tradizione dell'Antico Testamento e dell'Evangelio.

Nelle *Pastorali* troviamo la parola d'ordine dei capi delle chiese contro gli eretici gnostici:

O Timoteo, custodisci il deposito,
aborrendo le empie vacuità di parole
e le *antitesi* della sedicente *gnosi*,
Della quale fan professione taluni,
che hanno deviato dalla fede [25].

Questo passo, con cui si chiude la *I Timoteo*, è diretto contro Marcione e dev'esser stato scritto sotto l'impressione immediata della sua rottura con la Chiesa o piuttosto del suo tentativo di mutare la base dell'insegnamento cristiano. Paolo, quel Paolo di cui Marcione faceva cosí grande caso, grida ora alle comunità: « Custodite il deposito! ». Contro Marcione è diretta, forse, anche la seguente professione di fede:

Unico è Dio,
unico il mediatore tra Dio e gli uomini,
l'uomo-Cristo Gesú,
Il quale ha dato se stesso qual prezzo di riscatto per tutti,
testimonianza in suo tempo [26].

Lo stesso si può dire pure di questa specie di inno od oracolo profetico:

Egli fu manifestato in carne,
fu giustificato in ispirito,
fu visto dagli angeli,
Fu predicato tra i Gentili,
fu creduto nel mondo,
fu rapito nella gloria [27].

Marcione, infine, è probabilmente compreso tra quelli « spiriti seduttori »

I quali vietano il matrimonio,
prescrivono astensione da alimenti
Che Dio ha creati perché ne usino con azioni di grazie
i credenti e coloro che conoscono la verità [28].

Potrebbe darsi che contro Marcione fosse diretta anche la raccomandazione a Timoteo di bere un po' di vino per il bene del proprio stomaco [29]. Ma non il solo Marcione, bensí piuttosto gli gnostici in generale, e in primo luogo Valentino, son presi di mira nel passo della stessa lettera in cui viene raccomandato quanto segue:

> Non diano ascolto a favole e a genealogie interminabili,
> che suscitano dispute,
> anziché l'ordine (voluto) da Dio nella fede.
> Lo scopo della predicazione è carità
> (procedente) da cuore puro, buona coscienza e fede sincera:
> Da qui si allontanano coloro
> che si dànno a chiacchiere vane,
> Volendo essere dottori della legge,
> senza sapere quel che dicono
> né di che cosa si fanno garanti [30].

Cosí pensavano Erma, Policarpo, Giustino: per loro, la vera dottrina è piú semplice di tutte quelle costruzioni verbali e ciò che importa soprattutto è di vivere secondo Dio.

Non ci si stancava d'invocare contro la gnosi la tradizione apostolica e di far parlare contro i nuovi dottori gli stessi apostoli. Ascoltiamo ancora il Paolo della *I Timoteo*:

> Io ti scongiuro davanti a Dio,
> che dà vita a ogni cosa,
> E a Cristo Gesú,
> che testimoniò sotto Ponzio Pilato
> la bella confessione,
> Di custodire intatto, immacolato, il comandamento
> sino all'epifania del nostro Signore Gesú Cristo [31].

Il « comandamento » è la catechèsi apostolica; e la menzione di Ponzio Pilato non risponde a un'esigenza di esattezza storica, ma è una formula di inno o di confessione ritmata, con richiamo alle letture rituali della passione di Gesú.

Bisogna, dice la *Lettera a Tito*, che il presbitero

> Si attenga alla parola sicura che è secondo la dottrina,
> affinché sia capace di esortare nel sano insegnamento
> e di confutare i contraditttori [32].

Il contesto mostra che « i contradittori » non erano né i pagani né, propriamente, i Giudei, ma gli eretici amanti delle dispute; secondo l'autore, allora molto numerosi [33].

Si voleva che gli apostoli avessero predetto gli eccessi della gnosi. Cosí il Paolo della *I Timoteo* dichiara:

> Ma lo Spirito dice chiaramente
> che nei tempi a venire alcuni si allontaneranno dalla fede,
> Dando ascolto a spiriti seduttori
> e a dottrine di demoni [34].

Lo pseudo-Giuda e lo pseudo-Pietro della seconda lettera, riproducendo o commentando la stessa diatríba antignostica, ricordano un po' ingenuamente che « gli apostoli di nostro Signore » predissero, « per gli ultimi tempi » dei settari che avrebbero fatto delle « classificazioni », distinguendo due specie di credenti, gli psichici e gli spirituali, « psichici anche loro, privi dello spirito » [35]. – Anche questo particolare potrebbe riferirsi a Valentino. – Lo pseudo-Pietro raccomanda, anzi, di leggere con cautela le lettere del « caro fratello Paolo », in cui « ci sono alcuni punti difficili a capire, che persone ignoranti e incostanti snaturano, come fanno pure con le altre Scritture » (ossia, con l'Antico Testamento e l'Evangelio), « a loro perdizione » [36]. E questo tratto è diretto soprattutto contro Marcione.

All'incirca negli stessi anni, Policarpo di Smirne scriveva, volgendosi anch'esso contro Marcione piú che contro qualsiasi altro gnostico e utilizzando una lettera di Giovanni:

> « Chiunque non confessa che Gesú è venuto nella carne, è un anticristo; chi non riconosce la testimonianza della croce, tiene dalla parte del diavolo; chi distorce gli insegnamenti del Signore per piegarli ai propri desiderî e nega la risurrezione e il giudizio, è il primogenito di Satana. Lasciamo, dunque, le futilità di molti e le false dottrine e ritorniamo all'insegnamento che c'è stato dato » [37].

Ormai, non restava piú che intendere da Ireneo, sicuro di possedere la vera fede « come l'hanno tradizionalmente insegnata gli antichi, discepoli degli apostoli », l'« esposizione della predicazione apostolica » [38]; e, súbito dopo, Tertulliano opporre agli gnostici l'argomento della « prescrizione » [39]. La nozione di « tradizione », quale ha voluto intenderla la Chiesa cattolica, stava ormai per esser fissata per lunghi secoli.

Tale nozione corrispondeva a un fatto: la continuità della fede monoteistica, della morale giudeo-evangelica e del culto del Cristo. Ma era, al tempo stesso, e non poteva non essere, un postulato abbastanza artificioso, ancorché imposto da una specie di opportunità o di necessità morale: dalla necessità di reagire contro un movimento sincretistico piú o meno intellettualistico e paganeggiante. L'idea di un'ortodossia assoluta e immutevole è in assoluto contrasto con la natura e la storia dello spirito umano e della conoscenza umana e con lo stesso spirito del cristianesimo. Quella che venne canonizzata sotto il nome di fede apostolica non era la semplice fede dei primi credenti di Gesú né quella dei primi apostoli della gentilità. Quando Ireneo ragiona come se tra lui e i primi apostoli del Cristo ci fosse una sola generazione rappresentata dagli anziani, discepoli degli apostoli, si fonda su di una finzione immaginaria e convenzionale: tra il secondo terzo del primo secolo e il secondo terzo del secondo secolo eran passate molte generazioni cristiane, che non si erano limitate a ripetere la catechèsi apostolica. La presunta tradizione che si volle fissare venne creata, in parte, col definirla; e non era, non poteva essere, non fu altro che una specie di gnosi informe e rudimentale, abbastanza poco coerente e che racchiudeva in sé il germe d'interminabili dispute, e diciamo pure di molteplici eresie.

## II

Marcione, lo abbiam già veduto, aveva istituito, in faccia alla Chiesa che lo rinnegava e per appellarsi al bisogno, contro di lei, a esso, un cànone biblico, nel quale era contenuto, secondo lui, il vero Evangelio: quello che era stato realmente predicato da Gesú e che

soltanto l'apostolo Paolo aveva saputo preservare da ogni contaminazione giudaizzante, ossia, la rivelazione del Dio buono, del Dio vero, mentre la Bibbia ebraica era la rivelazione del dio dei Giudei, dio inferiore e imperfetto, che era altresí l'autore di questo mondo visibile, parimente inferiore e imperfetto. L'idea di tale raccolta non gli sarebbe mai venuta se non avesse trovato la Chiesa già in possesso di una Bibbia autorizzata, che si riteneva contenesse la rivelazione che Marcione non trovava in essa, quella del vero Dio e del suo Cristo Gesú. Tale Bibbia era quella dei Giudei di Alessandria, in cui la Chiesa si era ingegnata di scoprire la figura e la profezia dell'Evangelio. Può darsi che Marcione sia stato indotto, da una certa conoscenza dell'esegèsi ebraica, a constatare che tale interpretazione delle Scritture era, nell'insieme, affatto arbitraria. In tali circostanze l'eresiarca prese, nella letteratura corrente del cristianesimo, quei documenti che gli parvero rappresentare meglio la religione di Gesú e ne diede un'edizione espurgata e adattata ai fini propostisi.

Fu, pertanto, Marcione che, attribuendo un valore unico all'Evangelio, trasse dall'ombra relativa in cui ancora le tenevano le antiche Scritture la lettura evangelica e la lettura apostolica, di cui le comunità avevano certamente adottato l'uso, ma in cui non ravvisavano ancora delle Scritture da porre sullo stesso piano dei libri di Mosé e dei profeti d'Israele. Tali letture erano, certo, delle opere dello Spirito, ma che erano state offuscate dal prestigio della Bibbia antica. Ora, è evidente che gli gnostici e soprattutto Marcione misero il cristianesimo comune in tale situazione, che esso non poteva reagire con efficacia contro di loro fondandosi sulle sole Scritture dell'Antico Testamento che, interpretate con rigore, avrebbero patrocinato soltanto il giudaismo. Si poteva opporre loro utilmente solamente la tradizione cristiana anteriore e, in fatto di scritti, quelli della tradizione evangelica e apostolica. Certo, Marcione non s'ingannava del tutto affermando che tale tradizione era priva di garanzie. A partire da Ireneo e di Tertulliano, egli fu rimproverato aspramente per aver ripudiato o alterato degli scritti apostolici, ma non si discusse seriamente la sua negazione dell'apostolicità degli Evangeli e le ragioni con cui egli la giustificava. Quando Celso rimproverava ai cristiani

di aver rimaneggiato continuamente i loro Evangeli, non faceva forse che ripetere quanto aveva già affermato Marcione, in base a un'esperienza diretta. Ma la Chiesa si sarebbe perduta se avesse sospettato dell'autenticità apostolica dei suoi testi o l'avesse discussa; essa non poteva pensare a criticarla, e non ci pensò. Essa si trincerò arditamente nella sua tradizione catechetica, di cui gli Evangeli e gli scritti apostolici, o ritenuti tali, erano altresí i documenti; e, sulle orme di Marcione, decise, sembra, abbastanza prontamente di canonizzare gli scritti evangelici e apostolici raccomandati dall'uso delle comunità o idonei a riuscirle di aiuto in una circostanza cosí angosciosa e imprevista.

Nell'atto stesso in cui canonizzava tali scritti, la Chiesa si mise ad affermarne energicamente l'autenticità: un'autenticità piuttosto retrospettiva, dato che di essa sino allora non ci si era mai curati. Le spiegazioni date dal *Cànone Muratoriano* intorno ai libri del Nuovo Testamento, le dichiarazioni d'Ireneo sull'origine degli Evangeli sono un'apologia della silloge ufficiale; ma già Giustino svolgeva un'apologia piena di discrezione a favore degli Evangeli presentandoli come « memorie degli apostoli » e le dichiarazioni di Papia sono, in fondo, un'arringa molto interessata a favore dei testi ecclesiastici di Marco e di Matteo. Tanto Marcione quanto i suoi avversari han voluto assicurarsi di testi che sentivano non molto sicuri. E tutti facevano di necessità virtú.

Del resto, la Chiesa non poteva contentarsi di un cànone cosí ristretto come quello di Marcione e non aveva interesse a farlo. Gli scritti evangelici si erano, in origine, costituiti e diffusi secondo i bisogni delle comunità. Vennero canonizzati quelli che erano entrati nell'uso liturgico delle comunità allora esistenti, o almeno di quelle piú importanti.

Il primo Evangelio godeva, originariamente, grande autorità nelle comunità della Siria [1]; il terzo imperava probabilmente nella Grecia e a Roma [2], dove godeva prestigio anche quello di Marco [3]; il quarto, si era impiantato nelle comunità d'Asia, allora molto attive. Sembra che la comunità di Alessandria, la cui storia in quell'epoca è avvolta nel mistero, non abbia fornito nulla al cànone evangelico,

sebbene in tal genere di produzione letteraria non sia stata sterile; essa non impose il suo *Evangelio degli Egiziani*; anzi, non tardò ad abbandonarlo. Forse non entrò súbito nel concerto delle comunità per le quali venne fissato il cànone evangelico; può darsi ch'essa sia stata il piú intenso focolare della gnosi (il suo *Evangelio degli Egiziani* era abbastanza gnostico); e può darsi pure che i gruppi cristiani di Alessandria non si siano unificati che piuttosto tardi e che le trattative le quali condussero alla definizione del cànone evangelico e alla formazione del cànone neo-testamentario siano state condotte al di fuori della cristianità alessandrina, che avrebbe aderito in un momento successivo alle decisioni prese da altre. Va ricordato che, – nella questione della Pasqua, che, verso il 180, agitò le comunità cristiane da Edessa a Lione, – Alessandria non entrò in relazione dirette con papa Vittore e inviò solo in séguito la sua testimonianza alle comunità della Palestina [4].

S'intende facilmente che le tre lettere dette *Pastorali* siano state annesse alle dieci lettere di Paolo conosciute in precedenza. Esse corrispondevano cosí pienamente alle esigenze dell'ora che non ci si preoccupò di cercare se, per caso, non fossero state composte proprio per sodisfare a tali esigenze. Se non vennero scritte appositamente contro Marcione, furono utilizzate e completate contro di lui, sicché la raccolta delle tredici *Epistole* può esser detta anti-marcionitica. Si comprende pure che il quarto Evangelio abbia tratto seco la prima lettera giovannea e che questa abbia rimorchiato le altre due. La piú grave difficoltà dovette esser quella di far accettare l'Evangelio detto di Giovanni al di fuori dell'Asia, e anzitutto a Roma. Ma la provincia d'Asia era la roccaforte. Tale evangelio era in relazione con l'uso pasquale dei quattordecimani, che sta alla base dell'economia dei suoi racconti della passione; Policrate si riferí a buon dritto a esso nella sua lettera a Vittore [5] e il montanismo si appellò pure a esso; le comunità di Asia assicurarono la sua fortuna imponendolo al riconoscimento delle altre Chiese. L'accordo dev'esser stato concluso sotto l'influenza di una necessità sentita da una parte e dall'altra, e non senza concessioni reciproche e adattamenti interessati, forse concertati insieme [6]. Per quanto concerne specialmente il cànone dei

quattro Evangeli, sembra indubbio che, a un certo momento, si volle formare un fronte unico contro l'invasione gnostica, soprattutto contro il tentativo di Marcione.

Dato che l'apostolicità era all'ordine del giorno, nulla era piú raccomandato del libro degli *Atti degli Apostoli*, il cui credito era stato in origine eclissato da quello del suo fratello gemello, il terzo Evangelio. Esso rappresentava un cristianesimo inoffensivo nella sua lealtà all'impero e, d'altro lato, ostile alle novità gnostiche, che esso faceva condannare in antecedenza da Paolo nel suo discorso agli anziani di Efeso [7], allo stesso modo che gli aveva fatto inaugurare l'apologetica filosofica del cristianesimo con il suo discorso all'Areopago [8], che conteneva in germe l'apologetica di Giustino, meno la dottrina del Logos. Ma gli *Atti* non ebbero, e non potevano avere, sullo svolgimento del pensiero cristiano l'influenza che esercitarono piú tardi le lettere attribuite a Paolo e il quarto Evangelio.

Roma e l'Asia conoscevano la cosidetta prima lettera di Pietro; la conservarono come scritto apostolico. Poiché nessuno ancora si sgomentava del suo millenarismo, l'*Apocalisse di Giovanni*, dichiarata apostolica in Asia, fu accettata come tale a Roma. Giustino la conosceva e l'apprezzava; il *Cànone Muratoriano* ne prese le difese, perché era stata compromessa, insieme con gli altri scritti giovannei, dall'esplosione del montanismo; nel sec. III, la gnosi cattolica di Alessandria doveva giudicarla sfavorevolmente, e fu l'Occidente a salvarla dal discredito, in cui cadde invece l'*Apocalisse di Pietro*, persino a Roma, dove verso la fine del sec. II era ancora accettata. Fatto singolare: la *Lettera agli Ebrei*, che i cristiani di Alessandria attribuirono di buon'ora a Paolo; che era letta a Roma prima di Marcione, giacché fu messa largamente a profitto nella *Lettera di Clemente* [9]; che Tertulliano cita con onore attribuendola a Barnaba, e servendosene per metter in ridicolo il *Pastore* di Erma [10], non divenne canonica in Occidente prima della fine del sec. IV, forse perché Roma aveva cominciato a conoscere troppo bene che non era un documento apostolico.

Comunque, verso la fine del sec. II, il blocco del Nuovo Testamento era già saldamente costituito con i quattro Evangeli, gli *Atti degli Apostoli*, le tredici lettere di Paolo, la prima lettera di Pietro e

la prima di Giovanni. Ben s'intende, tale canonizzazione degli scritti neo-testamentari non avvenne in un giorno solo, per decreto di un concilio adunatosi per proclamarla; ma al tempo d'Ireneo appare già attuata. Il suo principio dev'esser stato affermato in un'età antecedente, in séguito a una specie di accordo tra le principali comunità, che debbono averlo fatto prevalere. Non si può spiegare in altro modo la presenza del quarto Evangelio accanto ai Sinottici in una raccolta destinata a sostenere l'insegnamento comune della Chiesa. Roma ignorò a lungo tale evangelio; e al principio del sec. III un presbitero romano, Gaio, osava ancora polemizzare contro gli scritti giovannei. Ciò accadeva, è vero, in un'epoca nella quale l'Asia era abbastanza malvista a Roma per la sua resistenza a Vittore nella questione pasquale. Ma dalla testimonianza di Ireneo [11] risulta che la opposizione al quarto Evangelio rimaneva, ai suoi tempi, abbastanza viva in alcuni ambienti e che era connessa alla ostilità al montanismo, movimento di origine asiatica. Gli avversari dell'Evangelio giovanneo, che accettavano i primi tre, non furono allora accusati di eresia.

Il principio dell' « Evangelio tetramorfo » dev'esser stato stabilito, pertanto, in séguito a un accordo formale, consapevole, di Roma con le comunità di Asia. Quando, dove e come, non si può dirlo con certezza e con precisione. Venne stabilito prima di Ireneo, che si adoperò con ardore a difenderlo, ma non fu certamente colui che lo inventò, dato che non era in condizione d'imporlo a tutta la cristianità. Se fosse permesso di rischiare un'ipotesi in un argomentó cosí delicato, si potrebbe supporre che le basi dell'accordo vennero poste a Roma nei colloqui di Policarpo di Smirne con il vescovo Aniceto. Noi ignoriamo le ragioni del viaggio a Roma di Policarpo, che però, data la sua età e le sue funzioni, non poté recarcisi semplicemente da turista. Ireneo ne parla incidentalmente nella sua lettera a Vittore sulla controversia pasquale [12]. Il vescovo di Lione, che forse ne sapeva piú di quanto non dica, racconta che, « essendosi il beato Policarpo recato a Roma al tempo di Aniceto », i due vescovi « discussero tra loro alcune questioni secondarie su cui non tardarono a intendersi, ma non vollero discutere la questione » della Pasqua, giacché Policarpo era inflessibilmente attaccato all'osservanza che considerava

come apostolica, Aniceto a quella dei « presbiteri suoi predecessori ». Policarpo, dunque, non si recò a Roma per la questione della Pasqua, ma per esaminare con Aniceto le « divergenze di scarso rilievo che esistevano tra loro ». Siccome si era in piena crisi gnostica, nel momento in cui la propaganda marcionitica toccava il suo apice, sembra abbastanza probabile che Policarpo sia venuto a Roma, come rappresentante delle città asiatiche, per concertarsi con Aniceto sui mezzi con cui combattere il flusso crescente dell'eresia. Tra le decisioni che essi presero non potrebbe esserci stato l'accordo sul numero degli Evangeli autorizzati, e, forse, su quello delle lettere di Paolo? Il primo fondamento del cànone neo-testamentario potrebbe esser stato posto cosí; il resto, avrebbe avuto luogo tra il 150 e il 180, gli *Atti* ottenendo il riconoscimento ufficiale accanto alle *Epistole*. Infine, la reazione antimontanistica, che minacciò l'*Apocalisse di Giovanni*, avrebbe condotto a scartare dalla raccolta apostolica l'*Apocalisse di Pietro*, prima accettata in alcune comunità, e il *Pastore* di Erma, che sino allora la Chiesa romana aveva piamente conservato come una profezia autorizzata [13].

## III

Ma non bastava opporre ai novatori la barriera degli scritti ritenuti apostolici. Poiché Marcione interpretava secondo i principî della sua dottrina l'*Evangelio* e l'*Apostolico*, su cui pretendeva di fondarli, anche la Chiesa interpretò il suo Nuovo Testamento secondo i principî della sua catechèsi, definiti con maggior precisione e ampiezza contro i nuovi eretici e specialmente contro Marcione.

Come si è visto [1], le *Pastorali* contenevano già un embrione o degli echi di tale preteso simbolo apostolico. Del pari, Clemente, quando scriveva: « Non abbiamo forse uno (stesso) Dio, un unico Cristo e un solo Spirito di grazia effuso su di noi, una (medesima) vocazione in Cristo? » [2]. Quando fa presente agli imperatori che i cristiani non sono atei, ma credono nel Dio vero, adorando con lui « il Figlio che viene da lui » e lo Spirito profetico [3] Giustino ha tutta

l'aria di parafrasare una formula di fede. Tuttavia, non si può dire quale formula liturgica corrispondesse a tale parafrasi. Lo stesso apologista dichiara che i cristiani sono rigenerati nel lavacro battesimale « nel nome di Dio, padre e signore di tutte le cose, del nostro Salvatore Gesú Cristo e dello Spirito santo » [4]. Non sembra che questi tre termini della confessione battesimale cristiana siano molto posteriori al 150; essi sono i lineamenti essenziali di un formulario sviluppatosi poi in contrasto con lo gnosticismo e in cui appare concentrato quello che si voleva considerare come l'essenziale della « predicazione apostolica ».

Come si sia effettuata la cosa, lo si intravvede in quel che Ireneo [5] dice della fede che la Chiesa ha ricevuto dagli Apostoli e dai loro discepoli: fede

> in un solo Dio, il Padre onnipossente, che ha creato il cielo, la terra e tutto ciò che contengono;
>
> e in un solo Cristo, Gesú, Figlio di Dio, fatto carne per la nostra salute;
>
> e nello Spirito santo, che per mezzo dei profeti ha annunziato le istituzioni di salute, venuta, nascita da una vergine, passione, risurrezione dai morti di Cristo Gesú nostro Signore, il suo avvento nella gloria del Padre, per tutto radunare insieme e per risuscitare tutti gli individui dell'intera umanità prima di giudicarli.

Si osservi che Ireneo non inserisce la storia evangelica nel secondo articolo della sua professione di fede, ma nel terzo, come una storia profetizzata, quale la concepiva Giustino ed era concepita negli stessi Evangeli. Il particolare è piú significativo di quanto non sembri: i critici moderni scoprendo che gli Evangeli sono una relazione non della storia di Gesú, ma dell'adempimento delle profezie nel Cristo, hanno semplicemente constatato un fatto che Ireneo mostra di comprendere assai bene. L'unità di Dio e quella del Cristo sono affermate principalmente contro Marcione; del pari, l'incarnazione e la risurrezione corporea e il giudizio finale. La posizione del Padre, la cosmogonia, non è piú sola in risalto, come nella catechèsi anteriore a Marcione; in primo piano passa la soteriologia, conforme senza dubbio a

Paolo e a Giovanni, ma anche a Marcione, che si continuava cosí a seguire, pur correggendolo.

Nell'*Esposizione della predicazione apostolica*, – il solo titolo dell'operetta rivela il pensiero dominante di Ireneo e l'idea che aveva della tradizione: una « predicazione apostolica » di cui egli stesso ha potentemente contribuito a definire il contenuto, – Ireneo ricorda che « abbiamo avuto il battesimo in remissione dei peccati nel nome di Dio padre e nel nome di Gesú Cristo, Figlio di Dio, incarnato e morto e risorto e nello Spirito santo di Dio »[6]. Un po' piú oltre, spiega come tutto l'ordinamento della fede e l'economia della salute riposino su questi tre articoli:

> « Iddio, Padre, increato, illimitato, invisibile, un solo Dio, creatore d'ogni cosa: questo è il primo articolo della nostra fede.
>
> E il secondo articolo è questo: il Verbo di Dio, il Figlio di Dio, il Signor nostro Cristo Gesú, che è apparso ai profeti secondo la forma della loro profezia e secondo la virtú delle disposizioni del Padre, per opera del quale ogni cosa è stata creata. Ed è egli che alla consumazion dei tempi, per compiere e comprendere ogni cosa, s'è fatto uomo tra gli uomini, visibile e tangibile, per distruggere la morte e manifestare la vita, e per operare la comunione e l'unione di Dio e dell'uomo.
>
> E il terzo articolo (è questo): lo Spirito santo, per virtú del quale i profeti hanno profetato e i padri sono stati istruiti nella scienza di Dio e i giusti sono stati guidati nella via della giustizia; ed il quale, alla fine dei tempi, s'è diffuso in nuovo modo sull'umanità, per tutta la terra, rinnovando l'uomo per Dio »[7].

Cosí l'articolo di fede relativo allo Spirito santo è insieme quello della santa Chiesa, ma elaborato in modo da non condannare il montanismo. Ireneo, commentando questi tre articoli di fede, svolge una vera e propria gnosi, in cui la soteriologia si adatta alla teologia e l'Antico e il Nuovo Testamento si armonizzano insieme; e tale gnosi, apparentemente derivata dagli Evangeli e dalle *Epistole*, ma piú equilibrata degli abbozzi dottrinali contenuti negli scritti canonici, è stata visibilmente concepita e formulata contro la gnosi marcionitica.

Raccostiamole ora l'antico *Simbolo* romano [8], la cui data è ancora molto discussa, ma che risale probabilmente al periodo 150-160:

> Io credo in Dio, il Padre onnipossente;
> E in Cristo Gesú, suo Figlio unico, nostro Signore,
> che nacque dal santo Spirito e dalla vergine Maria,
> che sotto Ponzio Pilato fu crocifisso e sepolto,
> il terzo giorno risuscitò dai morti,
> salí al cielo, siede alla destra del Padre,
> donde verrà a giudicare i vivi e i morti;
> E nel santo Spirito, nella santa Chiesa, nella remissione dei peccati, nella risurrezione della carne.

È, in sostanza, la gnosi di Ireneo, meno la dottrina del Verbo, meno altresí l'equilibrio sistematico, ma con alcune precisazioni dirette a conseguire una migliore corrispondenza con gli Evangeli: il Dio unico e creatore, Gesú suo Figlio unico, incarnatosi, morto e risorto, che verrà a giudicare i vivi e i morti risuscitati. La gnosi e Marcione, pur essendo presi di mira meno direttamente, non lo sono però meno realmente.

È notevole che l'antica formula battesimale romana, conservata da Ippolito, non contenesse la parola « *unico* » (monogenito), inserita nel *Simbolo*. Come seconda domanda della professione di fede, si chiedeva al battezzando: « Credi tu in Cristo Gesú, il Figlio di Dio, nato, in virtú dello Spirito santo, dalla Vergine Maria? » [9]. Tale formula ricollegava la filiazione divina alla concezione virginale, come fa pure l'Evangelio di Luca nel passo relativo [10]. Che questo fosse il vero senso della formula battesimale, lo dimostra la liturgia di Ippolito [11], in cui una parafrasi del simbolo ricompare nella preghiera eucaristica:

> « Noi ti rendiamo grazie, o Iddio, per il tuo caro figlio Gesú Cristo, che alla fine dei tempi ci hai inviato come salvatore e redentore, e angelo della tua volontà;
> che è il tuo Verbo, per mezzo del quale hai creato ogni cosa;
> che ti sei compiaciuto d'inviare dal cielo nel seno di una vergine, e (che) concepito è divenuto carne ed è stato manifestato tuo Figlio, nato dallo Spirito santo e da una vergine », ecc. [12].

Inutile dire che le parole concernenti il Verbo sono un'aggiunta, in cui si manifesta la teologia personale di Ippolito, convinto fautore della dottrina del Logos e del quarto Evangelio, come il suo maestro Ireneo. Ma la formula relativa alla manifestazione di Gesú come Figlio di Dio in quanto nato da Dio, per opera dello Spirito santo, e dalla vergine Maria, corrisponde alla formula battesimale sopra citata, che è anteriore al *Simbolo*. E le parole su Gesú « angelo della volontà » divina sono ancora piú antiche, e si ricollegano alla *Didaché*; come pure s'intravvede che la seconda domanda della professione di fede battesimale consisteva in origine soltanto nelle parole: « Credi tu in Gesú Cristo, il Figlio di Dio? » L'aggiunta della parola « unico », dopo « Figlio », quale si osserva nel *Simbolo* romano, ha per risultato di trasferire la filiazione divina sino all'eternità, prima dell'incarnazione per mezzo della concezione miracolosa. Per questo alcuni critici esitano a farla risalire, insieme con il *Simbolo*, al secondo secolo. Essa potrebbe, tuttavia, esser diretta contro Valentino [13].

A qual'epoca risalga l'introduzione della concezione miracolosa nella professione di fede battesimale, è problema che resta pur sempre materia di congetture. Evidentemente, tale data dipende da quella che viene assegnata, non precisamente alla composizione del primo Evangelio, ma alla sua accettazione da parte della Chiesa romana e all'aggiunta dei versetti concernenti la concezione virginale nel terzo Evangelio. Molto rumore si è fatto, in questi ultimi anni, intorno alla notizia, contenuta in un manoscritto siriaco [14], di un concilio che avrebbe avuto luogo a Roma sotto il regno di Adriano, e durante l'episcopato di Sisto, nel 119, e nel quale sarebbe stata esaminata la questione della stella dei Magi e del matrimonio di Giuseppe. Molti critici hanno esitato a prender sul serio tale notizia come riferentesi all'accettazione del primo Evangelio da parte della Chiesa romana. Tuttavia, recentemente, alcuni autorevoli studiosi [15] si sono pronunciati in questo senso, osservando che un libro in cui era attribuito all'Evangelio un « cominciamento » diverso da quello di Marco non poteva essere accolto, senz'altro esame, nella comunità romana; ma che la cosa poté avvenire senza soverchie

difficoltà perché Ignazio di Antiochia [16] deve aver in precedenza perorato caldamente presso di essa la causa di un libro che gli era caro. Il secondo argomento è valido solo nell'ipotesi che le lettere di Ignazio siano autentiche e che il suo martirio abbia avuto luogo nell'anno supposto. Resta il primo argomento, assai delicato.

L'autorità di una testimonianza isolata e così tardiva, come quella del manoscritto siriaco, che è del secolo V, non è indiscutibile; e intorno alla fonte antica da cui potrebbe dipendere e di cui, per una fortuna singolarissima, rappresenterebbe su questo punto l'unica eco, si possono fare soltanto congetture, più o meno plausibili [17]. Intorno alla sua probabilità intrinseca si può discutere all'infinito. Non è stato ancora provato che il cànone del Nuovo Testamento sia stato stabilito a colpi di vere e proprie decisioni conciliari e che il *Pastore* di Erma sia stato eliminato per questa via dalla raccolta ecclesiastica [18]. Per di più, può darsi che, in un caso come quello dell'Evangelio di Matteo, il problema non sia stato formulato nelle condizioni in cui si rappresenta il concilio romano del 120. Un evangelio già accolto in un certo numero di comunità, e che giungeva a cognizione delle altre, non si offriva propriamente all'esame di queste per essere accolto o ripudiato; esso si raccomandava alla loro attenzione e poteva esser per molto tempo tollerato o gradito senza entrare per ciò stesso nell'uso rituale di tali comunità. È improbabile che, nell'ambiente nel quale è apparso, il primo Evangelio abbia portato credenze nuove: il suo autore ha dato forma evangelica a credenze già elaborate in precedenza. Del pari, quando giunse a Roma, non deve esservi apparso come un manifesto inaudito per il suo contenuto; e il suo credito vi si è affermato col passar del tempo.

Tuttavia, l'epoca indicata potrebbe corrispondere a un momento importante della storia della comunità romana. Quando Ireneo ricordava a papa Vittore che i suoi predecessori, pur non praticando l'osservanza pasquale dei quattordecimani, l'avevano tollerata, risaliva, attraverso Sotero, Aniceto, Pio, Igino, Telesforo sino a Sisto [19] come a un punto di partenza della tradizione romana. È possibile che l'osservanza romana della Pasqua domenicale risalga

a un'epoca piú remota; Ireneo può essersi arrestato a quella di Sisto per mancanza di maggiori informazioni. Del pari, non si può escludere che il primo Evangelio sia giunto a Roma all'epoca di Sisto e che vi sia stato bene accolto, pur senza soppiantare nell'uso rituale quelli di Marco e di Luca; che il suo credito abbia fatto ben presto introdurre nella redazione di Luca la concezione virginale del Cristo [20]; e che, verso il 145-150, questa sia stata introdotta, – contro Valentino e soprattutto contro Marcione, – nella professione di fede battesimale. Ma tutto ciò resta piú o meno congetturale.

Può darsi che l'articolo della « remissione dei peccati », nell'antico *Simbolo* romano, avesse un significato speciale. Sembra che, obbedendo alla voce di Erma e del suo *Pastore*, la Chiesa romana abbia inaugurato il sistema della penitenza pubblica; e può darsi che con tale articolo mirasse a difendere la sua disciplina penitenziale contro gli encratisti di qualsiasi specie, e in primo luogo contro i Marcioniti. L'esplicita menzione della « santa Chiesa » nello stesso *Simbolo* aveva per scopo di canonizzare la Chiesa tradizionale, la grande Chiesa, la Chiesa cattolica, in contrasto e a scapito delle conventicole gnostiche, gruppi sospetti, ai quali essa rifiutava il possesso della santità, non meno di quello della verità. Pure contro gli gnostici, e specialmente contro Marcione, era diretta l'affermazione della « risurrezione della carne », sebbene nella *I Corinzi* stia scritto che « né la carne né il sangue possono ereditare il regno di Dio » [21].

## IV

Il fervido amore della Chiesa e della sua unità risale alla prima organizzazione della società cristiana. Esso procedeva incontestabilmente dallo spirito ebraico, ma snazionalizzato e reso piú universalmente umano. Sin dal principio, la comunità dei credenti di Gesú pretese di essere e volle restare una patria spirituale. Malgrado tutte le divisioni, e si può aggiungere tutte le defezioni, di cui ebbero a soffrire, i gruppi cristiani restarono legati dal vincolo della loro fede, della loro grande speranza, e dalla pratica di un'effettiva

fraternità. Si è già visto che la loro istituzione rudimentale si era spontaneamente modellata su quella delle sinagoghe; ma lo sviluppo indipendente delle comunità cristiane non poteva non determinare profonde trasformazioni nel loro regime interiore.

Sin dai primi tempi, si dovette affidare ad alcuni membri delle comunità la cura di provvedere alla regolare disciplina delle adunanze, specialmente della cena, e all'assistenza dei poveri. Gli *Atti* ci rappresentano gli Apostoli in qualità di amministratori della prima comunità, costretti ben presto ad affidare le cure materiali a sette diaconi [1]: rappresentazione fittizia, ma che corrisponde alla realtà, nel senso che, sin dalle origini, le comunità cristiane furono delle confraternite organizzate. Appena sorsero delle comunità, ne assunsero la direzione degli anziani, assistiti da ministri ausiliari: vi furono, cioè, presbiteri, diaconi e persino diaconesse. Nella chiusa della *I Corinzi*, Paolo menziona Stefana e le persone della sua famiglia, « primizie dell'Acaia, che si sono consacrate al servizio dei santi » (ossia, che, convertite per prime, non hanno cessato di dedicarsi alla comunità); e raccomanda che « si obbedisca loro, come a chiunque lavori e si affatichi con loro nell'opera comune » [2]. Perciò, Stefana e i suoi collaboratori non avevano solo la cura, avevano già la sorveglianza e si può dire la polizia disciplinare della comunità. Parimente, alla fine della *Lettera ai Romani*, Paolo parla della « sorella Febe, diaconessa della comunità di Cencrea », che deve portare la sua lettera, presentandola come una persona degna di tutti i riguardi, giacché (scrive) « essa è stata di aiuto a molti e anche a me stesso » [3]. Tutte queste persone, pur essendo senza titoli o insegne onorifiche, erano qualche cosa nella comunità, sebbene non avessero ricevuto un'inammissibile ordinazione sacerdotale. Tuttavia, l'ordinazione degli anziani, vescovi-presbiteri, e dei diaconi, per mezzo dell'imposizione delle mani, è anteriore alla redazione degli *Atti*, alle *Pastorali*, fors'anche alla *Didaché*.

Le comunità non fecero mai a meno di tali indispensabili amministratori. La presenza di apostoli, di profeti, di dottori, non li rendeva meno necessari, sebbene li lasciasse un po' nell'ombra. La *I Corinzi* mette i « servizi » al di sotto dei « carismi » [4]. La *Didaché*

mostra nei loro confronti maggior stima, ma sente ancora il bisogno di raccomandarli alla considerazione della comunità che li ha prescelti. Giacché non sono piú, come da principio, designati dalle circostanze o dalla loro buona volontà.

> « Eleggetevi vescovi e diaconi degni del Signore: uomini mansueti, disinteressati, veritieri, provati; perché anch'essi esercitano presso di voi il ministero dei profeti e dei dottori. Perciò non disprezzateli, perchè insieme con i profeti e i dottori sono le persone più ragguardevoli tra voi » [5].

Nel *Pastore* di Erma, la situazione degli anziani appare press'a poco la stessa: solo che essi hanno guadagnato in autorità e cominciano a passare innanzi ai profeti e ai dottori [6].

I « sorveglianti », o vescovi, non si distinguevano ancora dagli « anziani », o presbiteri. Eran gli « anziani » che sorvegliavano, avendo sotto di sé i « ministri », o diaconi. Anche le *Pastorali* non conoscono tre gradi di amministratori, ma soltanto i vescovi-presbiteri e i diaconi [7]. Cosí, ogni comunità un po' numerosa possedeva un collegio di anziani che presiedeva alla sua esistenza sociale, alle sue riunioni di culto, ai suoi servizi di assistenza; mentre i diaconi attendevano all'esecuzione delle loro direttive. Ma se, inizialmente, gli anziani non avevano, – a fianco degli apostoli, dei profeti e dei dottori, – nessun ministerio d'insegnamento, se lo stesso controllo morale delle comunità non apparteneva loro, essi finirono, tuttavia, con l'acquistare per forza di cose, – crescente importanza delle loro funzioni amministrative, maneggio dei beni comuni e distribuzione delle elemosine, carattere sempre più sacro delle loro funzioni cultuali, decadenza e insufficienza del profetismo ispirato e dell'apostolato itinerante, – una posizione dominante nel regime disciplinare delle comunità e in quella che si potrebbe chiamare l'istruzione ordinaria dei catecúmeni e dei fedeli. Nella *Didaché* s'intravvede già la decadenza dell'apostolato itinerante, oneroso per le comunità, malvisto dai loro amministratori [8]. A Roma, al tempo di Erma, i presbiteri controllavano già il profeta-dottore, che non dovevano tardare a metter da parte, assumendo essi tutto il peso dell'inse-

gnamento ordinario nelle riunioni. L'autore delle lettere ignaziane si comporta da vescovo-profeta, ma non suppone profeti accanto al vescovo, ai presbiteri e ai diaconi. Montano fu accolto ostilmente quando tentò di farli risorgere.

È questa la ragione per cui le *Pastorali* insistono tanto sulle qualità che debbono avere il vescovo e il diacono. A questi, non ai profeti o ai dottori, il Paolo delle *Pastorali* affida, per il tramite di Timoteo e di Tito, l'intera cura delle comunità, minacciate dal pullulare di dottori eretici. Egli dice a Tito:

> A questo scopo ti ho lasciato in Creta,
> perché tu metta ordine a ciò che non si è finito di fare,
> E istituisca, in ogni città, presbiteri,
> come ti ho prescritto.
> Dev'essere persona irreprensibile,
> marito di un'unica moglie [9],
> Avente figli credenti,
> non sospetti di dissolutezza o d'insubordinazione.
> Perché bisogna che il vescovo sia irreprensibile,
> in quanto è l'intendente di Dio;
> Non arrogante, non iracondo, non dedito al vino,
> non manesco, non cupido;
> Ma ospitale, amante del bene, assennato,
> giusto, pio, temperante,
> Fedele alla parola sicura che è secondo la dottrina,
> onde sia capace di esortare nel santo insegnamento
> e di confutare gli avversari » [10].

È evidente che ormai il vescovo-presbitero aveva la mansione di governare paternamente la comunità e, insieme, d'istruirla secondo « la dottrina » ritenuta apostolica. Un tale ufficio non si addiceva a un neofita; e le lettere a Timoteo lo rilevano esplicitamente [11].

> Parimente i diaconi siano degni,
> non doppi in parole,
> Non dediti al vino,
> né cupidi,
> Conservanti il mistero della fede
> in pura coscienza.

Ma anch'essi siano prima messi alla prova,
e assumano poi il servizio, se sono irreprensibili...
I diaconi siano mariti di un'unica moglie,
e governino bene i loro figlioli e le loro famiglie.
Perché quelli che fanno bene il servizio
si procurano un posto onorevole
e gran sicurezza per la fede in Cristo Gesú [12].

È impossibile dire con precisione quando e come dal corpo presbiteriale emerse il vescovo, come unico capo della comunità. È probabile che, sin dai primi tempi, il collegio presbiteriale non fosse sistematicamente acefalo e avesse un presidente, ma che tale ufficio avesse scarso rilievo o non fosse perpetuo. Infatti, Erma, – che pur era fratello del vescovo Pio, predecessore di Aniceto, – non parla mai del vescovo; e dà l'impressione di non aver trattato che con i presbiteri di Roma. Tuttavia, pochi anni dopo, Aniceto appare quale unico vescovo della comunità romana, cosí come Policarpo, suo contemporaneo, era il vescovo unico della comunità di Smirne. E Policarpo teneva già da tempo l'episcopato. Può darsi che l'episcopato monarchico sia sorto in alcune regioni prima che in altre. Lo stesso Policarpo, scrivendo ai Filippesi, non parla del vescovo [13]. Sembra che neppure la chiesa di Corinto avesse un vescovo-capo quando le fu indirizzata la lettera detta di Clemente. Questa lettera conosce soltanto i vescovi-presbiteri e i diaconi, istituiti inizialmente dagli stessi apostoli nelle comunità da essi fondate, poi rinnovati dopo la loro morte per elezione; essa li considera non come revocabili a volontà o periodicamente, ma piuttosto come inamovibili [14].

L'episcopato monarchico, pertanto, dev'essere stato istituito dapprima in alcune comunità, sia perché piú preparate a tale regime sia per l'influenza di alcune personalità piú dotate per il comando. Non abbiamo sentito Erma rimproverare ai presbiteri romani la loro ambizione? Può darsi che l'Asia abbia preceduto in questa via la Grecia e soprattutto Roma, dove forse si provò qualche difficoltà ad unificare e accentrare i varî gruppi cristiani. È presumibile che il pericolo gnostico abbia accelerato tale evoluzione; perché se, prima del 130-140, l'episcopato unitario non esisteva dappertutto, sembra che dopo il 155-160 esistesse dovunque. Notiamo

inoltre che Marcione, il quale organizzò le sue comunità sul modello della grande Chiesa, conosceva la distinzione dell'episcopato, del presbiterato e del diaconato. Però, nelle comunità marcionitiche, tali funzioni non dovevano essere perpetue e non formavano una vera gerarchia, giacché Marcione tendeva a democraticizzare, in certo modo, uffici che la Chiesa doveva, invece, rafforzare sempre piú in una consacrazione destinata a differenziare nettamente il clero dai semplici fedeli [15]. Nella Chiesa, presbiteri e diaconi si unirono sotto la direzione del vescovo per mantenere il gregge cristiano nella via della dottrina apostolica; vescovi, presbiteri, diaconi si affermarono maestri della verità e gerarchi del culto pur restando ministri del culto.

Contemporaneamente, il fossato tra la Chiesa e le eresie si faceva sempre piú profondo. Celso distingueva già chiaramente quella da queste. Ma la differenza era ancor piú intensamente sentita nell'interno della Chiesa, dichiarata dai suoi rappresentanti ufficiali e dai suoi apologisti la sola custode della verità. Giustino, che attribuiva ai demoni malvagi l'istituzione del paganesimo idolatrico, riportava senza esitare alla stessa fonte tutte le eresie, da Simone il Mago a Marcione [16]. « È indubitabile, – scriveva pure Tertulliano, – che gli spiriti di perversità, da cui provengono le eresie, sono stati inviati dal demonio e che le eresie non differiscono dall'idolatria, giacché sono dello stesso autore e della stessa opera di questa. O inventano un altro dio contro il Creatore », – evidente allusione a Marcione, – « o, se confessano un solo creatore, lo descrivono diverso da quello che è in realtà. Cosí ogni menzogna che dicono intorno a Dio serve in qualche modo l'idolatria » [17].

Abbiam già sentito l'autore delle lettere ignaziane suonare l'appello della concentrazione intorno al vescovo. Ascoltiamo ancora questo cantore dell'unità cristiana, – dell'unità cristiana realizzantesi nei vescovi e per opera dei vescovi, – che ha creato veramente la mistica dell'episcopato, mistica che nel secolo III doveva trovare il suo degno interprete in Cipriano [18].

Poiché la carità non mi consente che io taccia nei vostri confronti, mi do premura di esortarvi a procedere d'accordo con il pensiero di Dio. Perché Gesú Cristo, vita nostra inse-

parabile, è il pensiero del Padre, come i vescovi, che son stabiliti sino agli estremi confini del mondo, sono tutt'uno con il pensiero di Gesú Cristo. È necessario, perciò, che procediate d'accordo con il pensiero del vescovo, come appunto fate; perché il vostro venerabile collegio presbiteriale, degno di Dio, sta unito al vescovo come le corde alla lira. Cosí, per l'armonia dei vostri sentimenti e la sinfonia della vostra carità, Cristo è celebrato. Contribuite ciascuno a codesto coro, affinché nell'accordo dei vostri sentimenti, prendendo tutti all'unisono il tono di Dio, celebriate a una voce sola, per Gesú Cristo, il Padre, che allora vi ascolterà e dalle vostre opere vi riconoscerà per membra del Figlio suo. È indispensabile, dunque, che vi teniate in irreprensibile unità, perché siate sempre uniti a Dio stesso [19].

Nel momento stesso in cui tale mirabile sinfonia stava per stabilirsi, essa corse il rischio di esser turbata dalle grida discordanti dei profeti. Il profetismo, lo si è visto, stava spegnendosi, preso tra lo sforzo intellettuale della gnosi e quello dell'episcopato, che lottava contro la gnosi e che si rafforzava attraverso questa lotta. Esso risorse d'improvviso, intorno al 160-170, in una regione già da tempo avvezza ai trasporti mistici. Montano e le sue seguaci femminili, Massimilla e Priscilla, esaltati, sembra, dalla lettura degli scritti giovannei, si credettero chiamati a far rivivere i bei giorni del profetismo. Grande fu l'emozione in tutte le comunità di Dio, soprattutto in quelle dell'Asia Minore, quando si seppe che nella Frigia stavano avvenendo manifestazioni straordinarie dello Spirito: emozione tutt'altro che scevra d'inquietudine, perché si conobbe nello stesso tempo l'opposizione che incontravano i profeti nel loro stesso paese, specialmente da parte dell'episcopato, che si adoperava attivamente a sconfessarli e che arrivò sino a voler esorcizzarli come posseduti dal demonio.

Intorno a Montano e al montanismo, come intorno alle altre eresie, noi siamo informati soprattutto da coloro che li hanno combattuti. Ma Montano non era un eretico; per lo meno, non aveva nulla di gnostico. Montano e i suoi seguaci furono soprattutto degli illuminati che avevano creduto con troppo ardore all'*Apocalisse*

e si aspettavano di veder scendere dal cielo la Gerusalemme novella in una località che, nelle loro visioni, avevano fissata tra le piccole città frige di Pepuzo e di Timione. È questa la ragione per cui, pur essendo alieni dai loro eccessi, i cristiani di Lione, nel 177, eran loro favorevoli e Ireneo dimostrò sempre verso di loro benevolenza. Roma esitò qualche tempo a pronunciarsi [21]. Fu in tali circostanze che alcuni Asiatici, per combattere il montanismo e i suoi seguaci, rigettarono gli scritti di Giovanni. Infatti, il montanismo perdurava e si organizzava intorno a Pepuzo, sebbene la Gerusalemme celeste si ostinasse a non venire. Forse perché Roma, sotto Vittore e nei primi anni di episcopato di Zefirino, non si preoccupava molto di compiacere ai vescovi dell'Asia, Gaio poté unirsi impunemente agli avversari asiatici del Paracleto, del quarto Evangelio e dell'*Apocalisse*. Egli scrisse, infatti, anche contro il montanismo.

Questa reviviscenza del profetismo agitò fortemente solo l'Asia Minore, dove l'opposizione della maggior parte dei vescovi non impedí al montanismo di perpetuarsi nel cantone frigio, in cui aveva localizzato la sua grande speranza. La sua propaganda penetrò anche nell'Occidente, ma riuscí ad affermarsi soltanto in Africa, dove conquistò il piú importante apologista che possedesse allora la Chiesa: Tertulliano. Il quale, però, dopo aver cercato invano di far aderire la Chiesa al movimento montanista, riuscí soltanto a separarsi dalla Chiesa, nel 201 circa [22], con un piccolo gruppo di seguaci che nella cristianità africana contò sempre ben poco, sebbene si sia perpetuato sino ai tempi di Agostino.

Il significato storico del montanismo sta nel fatto che esso rappresentò un risveglio dell'illuminismo primitivo: risveglio favorito certamente dall'ambiente in cui avvenne, ma che era altresí, a suo modo, una creazione della fede contro la gnosi, del senso mistico contro le sottigliezze della filosofia religiosa o che si pretendeva tale. Fu pure una reazione rigoristica, un encratismo, procedente da principî diversi da quelli di Marcione, ma altrettanto severo. Montano condannava il matrimonio, spingendo sino alle sue estreme conseguenze il ragionamento con cui, nella *I Corinzi*, son raccomandati il celibato e la verginità [23]. Con il suo profetismo e il suo rigorismo,

il montanismo andava contro le tendenze manifestatesi nella Chiesa, nel corso del secondo secolo, verso un'organizzazione piú solida e una disciplina piú duttile di quelle dei primi tempi. La Chiesa si era fortificata contro il pericolo gnostico sottomettendosi all'episcopato monarchico; e si adattava alle condizioni di una società umana tenendo conto delle esigenze, e magari delle debolezze, della natura e instaurando una disciplina penitenziale per coloro ai quali mancasse davanti alla morte il coraggio di professare la loro fede o che commettessero qualche altra grave colpa, incompatibile in via di principio con la professione del cristianesimo. L'episcopato, nonché cedere al movimento montanista, fu abbastanza forte da strappare definitivamente al profetismo la direzione delle coscienze cristiane e da far prevalere un regime di relativa indulgenza per il cristiano peccatore, a condizione che si pentisse.

L'insuccesso del movimento montanista segna, si può dire, la fine del cristianesimo primitivo. Ormai il cristianesimo è la Chiesa cattolica, retta dai suoi vescovi, considerati come successori degli apostoli e depositari della tradizione cattolica. Tale Chiesa ha il suo simbolo, ormai fissato nelle sue linee essenziali; ha le sue Scritture, una raccolta del Nuovo Testamento riposante su quella dell'Antico. Il suo culto si è sviluppato in un mistero di salute. Tutta la sua istituzione è sufficientemente organizzata non perché l'eresia diventi impossibile, ma perché il principio della tradizione regoli d'ora innanzi, – o sembri, in abili mani, regolare sovranamente, – per dei secoli, la vita delle comunità.

Cosí un movimento religioso, iniziatosi nel giudaismo palestinense per iniziativa di un predicatore galilaico che voleva il regno di Dio e che era stato crocifisso come ribelle, metteva capo, in meno di due secoli, a una potente istituzione stabilita in tutto l'impero romano, condannata dalle leggi, ma già sicura del proprio avvenire, sicura di vincere l'impero che la perseguitava. Nelle circostanze di questa notevole evoluzione non c'è nulla, – a malgrado delle oscurità derivanti dalle condizioni in cui essa avvenne, – che non possa esser spiegato con le leggi dell'umanità. Ma questo trionfo della fede è, nondimeno, sotto il rispetto della coscienza morale e religiosa, una

meraviglia umana, una creazione di vita, un'opera di progresso umano. Il successo del cristianesimo era stato preparato dalla diffusione dell'ebraismo; ma esso attuò una conquista che il giudaismo, che l'aveva iniziata, si dimostrava impotente a proseguire, perché teneva prigioniera nelle forme di un angusto nazionalismo un'idea di umanità universale. Tale idea, il cristianesimo la propose, entro l'involucro di un simbolo religioso, a tutti i diseredati del mondo antico, che non avevano patria e che accorsero a lui. Il senso di umanità che, a partire dall'Evangelio, si sviluppò nel cristianesimo primitivo portò la Chiesa cattolica al primo piano della storia. È noto in che modo vi operò poi e in quale misura ha attuato o non il suo programma. Ma, dalla fine del secondo secolo ai giorni nostri, tale storia è abbondantemente documentata. Qui ha termine la preistoria del cristianesimo: la storia che si può indurre con prudenza, e in maniera piú o meno congetturale, da testimonianze che contengono soprattutto la leggenda mistica della sua istituzione.

## NOTE

### I

[1] *I Cor.*, XII, 3.
[2] *I Cor.*, XIV, 29-31.
[3] *Didachè*, X, 7.
[4] *Didachè*, XI, 1-2.
[5] *Didachè*, XI, 3-6.
[6] *Didachè*, XI, 7-12.
[7] *Didachè*, XI, 11.
[8] *Didachè*, XIII.
[9] È quello che risulta dal rapporto tra *Didachè*, XV e XIV. La *Didachè* non parla di presbiteri (anziani) — preti — come non ne parlano *Filipp.*, I, 1; *I Timot.*, III, 2-13; *I Clem.*, XLII, 4; ERMA, *Vis.*, III, 5, 1.
[10] *Didachè*, XV. Qui è raccomandato di rispettarli, probabilmente perché in origine si era proclivi a considerarli come semplici impiegati della comunità.
[11] *Vis.*, III, 1, 8-9.
[12] *Vis.*, II, 4, 3. – Identificare il Clemente di cui parla con l'autore della cosidetta *Lettera di Clemente* riesce impossibile, se si ammette che tale lettera sia stata composta al tempo di Domiziano; ma diventa possibile, se essa non è anteriore al 125-135.
[13] *Vis.*, III, 5, 1. Passo in cui la parola « apostolo » è ancora presa nel senso largo di predicatore itinerante, ma da cui risulta l'importanza dell'episcopato presbiteriale, che ormai sorpassa quella dell'apostolo e del profeta docenti.
[14] *Vis.*, II, 4, 2-3; III, 1, 8: « presbiteri »; II, 2, 6; III, 9, 7: « i capi della Chiesa » (cfr. *Ebrei*, XIII, 7, 17, 24; e *I Clem.*, I, 3; XXI, 6); II, 4, 3: « i presbiteri che presiedono alla Chiesa ».
[15] *Vis.*, III, 9, 7-10. Gli stessi sono chiamati in *Simil.*, VIII, 7, 4-6 « fedeli e buoni, ma animati da reciproca gelosia per i primi posti e gli onori, essendo tutti realmente in preda alla mania del primeggiare ».
[16] Va ricordata pure la testimonianza di GIUSTINO, *I Apol.*, LXV, LXVII (v. pp. 254-256).
[17] *Simil.*, IX, 6.
[18] *Simil.*, V, 2, 5, 6.
[19] Cfr. « la santa vite di David » in *Didachè*, IX, 2 (cit. a p. 249).
[20] *Simil.*, V, 6.
[21] *Simil.*, V, 2, 6.
[22] *Simil.*, IX, 21.
[23] GIUSTINO (*I Apol.*, VIII) dice del Dio unico ciò che Marcione diceva del Demiurgo: che esso ha tratto il mondo « dalla materia informe ». Se non credeva eterna la materia, non dev'essersi chiesto da dove provenisse. Per quanto concerne la menzione dello Spirito, v. p. 272, n. 9.

[24] *I Apol.*, 6. Cfr. *I Timot.*, v, 21: « Io ti scongiuro dinanzi a Dio, a Cristo Gesú e agli angeli eletti... ».

[25] *I Timot.*, vi, 20-21 (cfr. *II Timot.*, i, 14).

[26] *I Timot.*, ii, 5-6.

[27] *I Timot.*, iii, 16. Cfr. *I Pietr.*, iii, 18, 22.

[28] *I Timot.*, iv, 2-3. A differenza dal Paolo di *I Cor.*, vii, quello delle *Pastorali* raccomanda positivamente il matrimonio (cfr. *I Timot.*, ii, 15; v, 14; *Tito*, ii, 4).

[29] *I Timot.*, v, 23.

[30] *I Timot.*, i, 4-6. IRENEO (*Adv. Haer.*, i, prefazione) e TERTULLIANO (*De praescriptione haereticorum*) applicano tale passo, senza pregiudizio della sua autenticità, a Valentino; Tertulliano applica a Marcione *I Timot.*, iv, 2-3. Comparare *II Timot.*, ii, 14; iii, 7.

[31] *I Timot.*, vi, 13-14. Il « comandamento » equivale qui al « deposito » di vi, 20.

[32] *Tito*, i, 9.

[33] *Tito*, i, 10-11.

[34] *I Timot.*, iv, 1. Il séguito è citato a p. 364. I sistemi gnostici devono esser stati detti « di demonî » non solo a causa della loro eterodossia, ma anche del loro carattere mitologico, che faceva di essi quasi dei pantheon. Cfr. *II Timot.*, iii, 1-9, dove a tali eretici sono attribuiti indistintamente tutti i vizi e quasi tutti i delitti. L'accusa d'immoralità è il pane cotidiano di simili polemiche e, di solito, non va presa in considerazione, soprattutto quando è formulata in termini generali.

[35] *Giuda*, 37-39. Si osserverà che la distinzione è formulata nettamente in *I Cor.*, ii, 10-16; nei vv. iii, 1-3, gli « psichici » son chiamati « carnali ». Si è già visto che Valentino distingueva « pneumatici », « psichici » e « ilici ».

[36] *II Pietr.*, iii, 15-16.

[37] *Filipp.*, 7. L'incontro di Policarpo con Marcione, di cui parla IRENEO (*Adv. Haer.*, iii, 3, 4), potrebbe aver avuto luogo a Roma. Se Policarpo morí nel 166, poté venire a Roma nel 160. Sulla data della lettera, v. p. 15.

[38] Titolo di un'opera d'Ireneo menzionata da EUSEB., *Hist. Eccl.*, v, 26, e pervenutaci soltanto in una versione armena scoperta di recente.

[39] *De praescriptione haereticorum.* L'idea fondamentale di questo piccolo trattato meraviglioso come definizione del cattolicesimo latino attraverso i secoli, potrebbe esser contenuta nel cap. XIX: « Non andiamo, dunque, a discutere le Sacre Scritture; non entriamo in discussioni in un campo nel quale la vittoria è nulla o incerta, o poco certa. Giacché, anche se tale esame delle Sacre Scritture non andasse a finire nella conclusione che ciascuna delle due parti rimanesse salva sulla sua posizione, l'ordine delle cose richiede che si stabilisca in via preliminare questo punto, che è il solo che vada discusso: chi possiede la vera fede, a chi appartengono veramente le Scritture, da chi e a opera di chi e quando ci fu data e a chi venne affidata questa norma di vita per la quale si formano i credenti nel Cristo? Là dove si dimostreranno essere i possessori della fede e della disciplina cristiana, ivi si riscontrerà altresí la verità delle Sacre Scritture e delle dottrine e di tutte le tradizioni cristiane ». Tutto ciò non lo si sarebbe potuto dire prima del 150, e nemmeno nel 180: giacché esigeva un « possesso » di Scritture, di tradizione e di autorità ecclesiastiche, che si realizzò soltanto in quel periodo. Ma il genio di Tertulliano gli fece vedere chiaramente l'inutilità delle dispute, l'inconveniente che c'era nel trattare da pari a pari con i novatori, il procedimento sommario che permette di chiudere rapidamente qualsiasi discussione. La sola cosa che non previde fu che tale sistema sarebbe stato applicato a suo danno, e che anche lui sarebbe morto eretico.

II

[1] V. soprattutto BACON, *Studies in Matthew*, pp. 18-25.
[2] *Ibid.*, pp. 32-36.
[3] V. BACON, *Is Mark a Roman Gospel?*, 1919; cfr. « Revue d'hist. et litt. religieuses », 1920, pp. 427-430.
[4] EUSEB., *Hist. eccl.*, V, 25 (23).
[5] *Ibid.*, V, 24 (23).
[6] Vi sono molte probabilità che *Giov.*, XXI, 15-23, sia stato scritto in Asia per compiacere alla comunità di Roma (v. *Le quatrième Evangile* [2], pp. 69-71). E negli *Atti* il risalto artificioso dato a Giovanni (*Atti*, III, 1, 3-4, 19; VIII, 8) e il silenzio conservato altrettanto artificialmente, sembra, sul suo martirio (*Atti*, X, 2), potrebbero rappresentare una concessione di Roma alla leggenda efesina dell'apostolo prediletto (v. *Les Actes des Apôtres*, p. 55, 218-223, 227, 246, 368, 481-484).
[7] *Atti*, XX, 29-30. V. *Les Actes des Apôtres*, p. 777.
[8] *Atti*, XVII, 22-31. V. *Les Actes des Apôtres*, pp. 669-680.
[9] V. soprattutto *I Clem.*, XXVI, 2 (*Ebrei*, I, 3-4). È certo che Clemente utilizza tale lettera, ma non la cita come autorità canonica; del resto, se menziona la *I Corinzi*, la ricorda per cosí dire come testimonianza storica, e non propriamente come scritto normativo.
[10] *De pudicitia*, XX.
[11] *Adv. Haer.*, III, 11, 9; *Espos. dottr. apost.* (trad. Faldati), pp. 168-169.
[12] EUSEB., *Hist. Eccl.*, V, 24, 16.
[13] Il *Canone Muratoriano* giustifica l'esclusione del *Pastore* dal canone scritturale con l'argomento che nell'Antico Testamento la raccolta dei profeti era chiusa e che il *Pastore* non poteva essere accolto nel Nuovo, perché non era di origine apostolica (v. *supr.*, p. 25).

III

[1] V. *supr.*, p. 413.
[2] *I Clem.*, XLVI, 6.
[3] *I Apol.*, VI (tenendo conto della riserva formulata a p. 272, n. 9, p. 389, n. 23).
[4] *I Apol.*, LXI.
[5] *Adv. Haer.*, I, 10.
[6] *Esposizione della predicazione apostolica*, trad. Faldati, Roma, 1923, p. 55.
[7] *Ibid.*, p. 57.
[8] Testo del LIETZMANN, *Symbolstudien*, XIV, in « Zeitschrift für die Neutest. Wissenschaft », 1927, p. 81.
[9] Πιστεύεις εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν γεννηθέντα διὰ πνεύματος ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου.
[10] *Lc.*, I, 35.
[11] Cfr. LIETZMANN, art. cit.; HENNECKE, *op. cit.*, p. 575.
[12] Καὶ υἱός σου ἀπεδείχθη ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ παρθένου γεννηθείς. Cfr. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 158.
[13] LIETZMANN, art. cit., p. 91.
[14] Pubblicato da W. WRIGHT, in « Journal of Sacred Literature », ottobre 1866.
[15] STREETER, *The Four Gospels, A Study of Origins*, London, 1926, p. 525; BACON, *Studies in Matthew*, pp. 50-59.

[16] STREETER, *loc. cit.*; BACON, *op. cit.*, p. 58.

[17] Questo punto è stato ampiamente discusso dal BACON.

[18] L'interpretazione che il BACON (*op. cit.* p. 55) dà dell'affermazione di TERTULLIANO (*De Pudicitia*, X) che il *Pastore* venne giudicato apocrifo e falso « ab omni concilio ecclesiarum », sembra un po' forzata. Non sembra che Tertulliano parli di *concili* ripetuti, ma semplicemente di accordo unanime.

[19] EUSEB., V, 24, 14.

[20] Ammesso che *Lc.*, I, 34-35 sia un'interpolazione.

[21] *I Cor.*, XV, 50.

IV

[1] *Atti*, VI, 1-6.

[2] *I Cor.*, XVI, 15-16.

[3] *Rom.*, XVI, 1-2.

[4] *I Cor.*, XII, 4-5, 28; *supr.*, p. 309.

[5] *Didachè*, XV. Il termine (χειροτονήσατε) da noi tradotto con « Eleggete » non implica necessariamente l'imposizione delle mani, ma sembra supporla.

[6] V. *supr.*, p. 361-362.

[7] *I Timot.*, III, 1-13; IV, 14; V, 1, 19; *II Timot.*, I, 6; II, 24-26; IV, 18-20; *Tito*, I, 5-9 (dove i « presbiteri » del v. 5 s'individualizzano nell'« episcopo » del v. 7).

[8] *Didachè*, XI, 3-5. Il Diotrefé di *III Giov.*, 9, anche se non esistette personalmente, è un esemplare storico del vescovo mal disposto verso i predicatori ambulanti.

[9] Nel senso che deve osservare una rigida monogamia.

[10] *Tito*, I, 5-9.

[11] *I Timot.*, III, 6; V, 22; *II Timot.*, II, 2.

[12] *I Timot.*, III, 8-10, 12-13.

[13] Tuttavia, Filippi può aver avuto per vescovo quel Valente, presbitero, di cui POLICARPO (*Filipp.*, XI) dice che si era reso indegno del suo ufficio (ipotesi di H. DELAFOSSE, *Lettres d'Ignace d'Antioche*, p. 33).

[14] *I Clem.*, XLII, XLIV. Il linguaggio dell'autore di questi passi non è per nulla quello di un uomo che abbia conosciuto gli apostoli e che li abbia scritti una trentina d'anni soltanto dopo la morte di Paolo (cfr. *supr.*, p. 15).

[15] TERTULLIANO sembra che abbia applicato specialmente ai Marcioniti quello che dice degli gnostici in generale: « I catecúmeni sono iniziati ai loro misteri prima di esser debitamente istruiti. E quanto sfacciate sono le stesse donne eretiche!... Le loro ordinazioni sono temerarie, fatte con leggerezza, incostanti; essi sono capaci di innalzare ora dei neofiti ora uomini ancora vincolati al mondo ora apostati nostri... Cosí oggi è vescovo uno, domani un altro; oggi è diacono uno che domani è lettore; oggi è presbitero uno che domani è laico: perché presso di loro anche i laici adempiono a mansioni sacerdotali » (*De praescr. haeret*,. XLI).

[16] *I Apol.*, XXVI, LVIII.

[17] *De praescr. haeret.*, XL.

[18] Oggi tale mistica sarebbe tacciata di eresia, in quanto a essa è subentrata la mistica del papa, di cui i nostri autori non avevano la minima idea.

[19] *Efes.*, 3-4.

[20] Nel 172, secondo EUSEBIO; nel 157, secondo EPIFANIO (*Haeres.*, 48, 1). V. la discussione di tali dati in P. de LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 569. Massimilla morí verso il 180, Montano e Priscilla poco tempo prima di lei. La data del 172

potrebbe, quindi, essere un po' tardiva; resta da vedere se si riferisse, in realtà, allo scoppio del movimento o a qualche fatto che lo segnalò all'attenzione delle comunità.

[21] I màrtiri di Lione e Ireneo, pur senza approvare positivamente i « santi » di Frigia, avrebbero desiderato che non li si condannasse. Sembra che la condotta di papa Eleuterio sia stata conforme ai voti di Ireneo. TERTULLIANO (*Ad Praxeam*, I) parla di un vescovo di Roma che, mentre stava per riconoscere espressamente la profezia montanista sarebbe stato circuito dal modalista Prassea cosí che avrebbe distrutto la lettera di approvazione che aveva già scritta. Gli intrighi di Prassea si annodarono probabilmente intorno a Zefirino (198-217), nei primi anni del suo episcopato.

[22] Data approssimativa. La posizione presa dal vescovo di Roma contro il montanismo sembra che abbia contribuito, almeno indirettamente, alla secessione di Tertulliano.

[23] *I Cor.*, VII, 6-8, 25-34.